

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد : X

السلسلة : 6

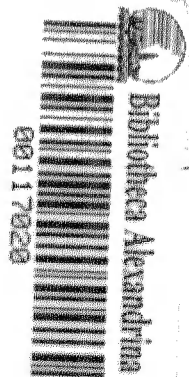
منزلة الكلّي في الفلسفة الحربية

في

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين الحربيتين

أبو يعرب المرزوقي

جامعة تونس الأولى
1994



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

منزلة الكلّي في الفلسفة العربية

قول في

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

أبو يعرب المرزوقي

جامعة تونس الأولى

1994

الإهداء

إلى رفيق العمل والجهاد أسهاماً في النهضة والبحث
أخي الأكبر وصديقي الأعز المرحوم
الشيخ حسن المرزوقي

جدول المواد

| | |
|----|-----------------------------------|
| 9 | المقدمة ، |
| 11 | I - اشكالية الكلبي وابعادها |
| 28 | II - اطار المسألة وأهميتها |
| 45 | III - الخطة والمنهج |

الباب الأول

المحدثات الظرفية والبنوية

| | |
|-----|--|
| 59 | الفصل الأول ، I - 1 . ظرفيات النظر ودورها في تحديد الكلبي |
| 102 | الفصل الثاني ، I - 2 . بنية الأفلاطونية المحدثة |
| 138 | الفصل الثالث ، I - 3 . بنية الحنيفية المحدثة |
| 179 | الفصل الرابع ، I - 4 . منزلة الكلبي في الكلام الوصلي |
| 210 | الفصل الخامس ، I - 5 . علاقة منزلة الكلبي الكلامية بالفلسفة والتصوف... |

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

| | |
|-----|---|
| 251 | الفصل الأول ، II - 1 . منزلة الكلبي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الجمع |
| 294 | الفصل الثاني ، II - 2 . منزلة الكلبي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الحروف .. |
| 343 | الفصل الثالث ، II - 3 . منزلة الكلبي في الصفوية الوصلية |
| 369 | الفصل الرابع ، II - 4 . علاقة منزلة الكلبي الصفوية بالمنازل الكلامية |

الباب الثالث

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان

| | |
|-----|--|
| 397 | الفصل الأول ، III - 1 . انفجار الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند العزالي |
| 442 | الفصل الثاني ، III - 2 . الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند أبي سينا |

الفصل الثالث ، III - 3 . التناظر العلمي بين الجديليتين 486

الفصل الرابع ، III - 4 . منطق التناظر العلمي وخصائص المجال المعرف ... 520

الختام

I . منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية 563

II . منطق المذاهب في الفكر الديني والفلسفي 576

III . مصادر التشريع والخلافة الانسانية 584

IV . الدلالة الفلسفية لاشكالية الكلي في الفلسفة العربية 596

V . الاستعلاف النظري والعملي 601

الفهارس 611

المقدمة

- I - اشكالية الكلم وأبحاثها
- II - إطار المسألة وأهميتها
- III - الخطة والمنهج

I — اشكالية العلم وأبعادها

يمثل التحول الفلسفي والعلمي الذي تمخض عن حل أرسطو لازمة التواطؤ⁽¹⁾ التي مرت بها العلم اليوناني، في عصره الذهبي، أبرز النتائج الابستمولوجية للدور الذي أداه مفهوم التناسب الرياضي والكلي المنطقي في الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة الفاصلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية⁽²⁾.

(1) كانت أزمة التواطؤ (synonymie) في الفلسفة اليونانية، النظم الميتافيزيقي لازمة النطقي (le rationnel) في الرياضيات اليونانية. فاكشاف الكم الأصم (l'irrationnel)، في الرياضيات القديمة، شوش مفهوم العدد الطبيعي الذي كان مُنطَقاً في شكله الصحيح والكسري. ولم تستطع الرياضيات اليونانية تغطي هذه الأزمة، رغم محاولات المقالة العاشرة من أصول الهندس، لبقائها، حبيسة الكلي ومبسدا عدم تواصل الأجناس (l'incommunicabilité des genres). وإذا كان المقدار الأصم علة التشويش الذي أصاب مفهوم العدد بمعناه التقليدي، فإن الاشتراك (Homonymie) السوفسطائي، بما هو عبارة للامتواطؤ واللاوجود، هو علة تشويش التواطؤ والوجود بمعناه التقليدي. والفلاطون، المدرك لأهمية المقادير الصماء (خاصة تيتاتوس 147^أ وما بعدها، وكذلك النواميس 820^أ وما بعدها) هو عينه الذي أحس إحساساً دقيقاً بأهمية اللاوجود السوفسطائي (السوفسطائي 237^أ وما بعدها). لكن نظرية الثل، رغم هذين الإدراكين الحادين، جاءت حلاً حائلاً دون تجاوز الأزميتين، لذلك كان الحل الأرسطي مستنداً إلى مفهوم التناسب (l'analogie) عامة، والتناسب الرياضي (la proportionnalité) خاصة، بديلاً عن مفهوم التواطؤ، اعتماداً على مفهوم النسبة كما حدده ألكسس، وصاغه أليدس (المقالة الخامسة، الحد الخامس، 5.7) فجعل موضوع العلم قابلاً لأن يتجاوز التواطؤ دون أن يقع في المشترك.

وهذا التناسب الميتافيزيقي هو الذي يعود إليه مفهوم الكلي في الميتافيزيكا (الميتافيزيكا الجيم 2، 1004^أ 22 وما بعدها)، بحيث أصبحت جميع العلوم الأرسطية مستندة إليه كما يتبين من كتاب النفس، والمسماح، وأجزاء الحيوان، والمواضع الجدلية حيث يجد أن الوحدة الموضوعية لهذه العلوم ليست توطائنية، وإنما هي تناسبية، بمعنى يحاول التوسط بين الكلي الأفلاطوني المعقول والكلي السوفسطائي المعبوس.

(2) وتمتد هذه المرحلة من القرن الثالث قبل الميلاد (بداية المرحلة الهلنستية) إلى نهاية القرن السابع بعده (بداية المرحلة العربية) عندما عوضت العربية اليونانية في دور لغة العلم العالمية. وقد دامت هذه المرحلة العربية إلى نهاية الخامس عشر، عندما أدى سقوط غرناطة (1492) وسقوط القاهرة (1516) إلى سيادة اللاتينية في الغرب، ولغات الأسم الإسلامية الأخرى في الشرق وتضاؤل دور العربية التدريجي.

فلقد أصبح الكلبي، بما هو العلوم معرفيا والقائم وجوديا - طبيعيا، محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات (صورة العلوم وعلمها) وكل تفكير فلسفي نظري في أسسهما الميتافيزيقية (صورة الوجود الطبيعي وعلمها)⁽³⁾. كما أصبح الكلبي، بما هو العمول عمليا والقائم وجوديا - شريعا، محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسيات (صورة العمول وعلمها) وكل تفكير فلسفي عملي في أسسهما الميتاتاريخية (صورة الوجود الشرعي

(3) ان عدم التطابق بين علم صورة العلوم النظري وعلم صورة الوجود الطبيعي أو علم المنطق وعلم الميتافيزيقا، في فلسفة أرسطو خاصة، والفلسفة القديمة عامة يعود الى الدور الذريعي أو الدور الأرخانوني للمنطق الأرسطي الناتج عن اختلاف هذه العلاقة، بما هي مخالفة لنا وما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة العلوم وصورة الوجود الطبيعي. ومعنى ذلك ان هذا التطابق يحصل في النهاية، عندما يمكن الدور الأرخانوني للمنطق من تحقيقه، بما يجعل المنطق الأرسطي، الذي يغلب عليه الدور الأرخانوني، علم موائع التطابق بين صورة العلوم النظري وصورة الوجود الطبيعي. وعندما تزول هذه الموائع يحصل التطابق. واذا فاعلم صورة العلوم هو عينه علم صورة الوجود الطبيعي، اذا أخلصناه من المرحلة الاعدادية التي تبرئ صورة العلوم من التشويش السوفسطائي والجندلي (التبكيئات السوفسطائية والمواضع)، اذ بذلك تتحقق شروط للصحة الصورية للعلم (التحليلات الاولى) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (التحليلات الثانية). وقد ادرك الكلام هذا التطابق في النهاية فاعتبر المنطق جوهر الميتافيزيقا الأرسطية. . وسيبرز هذا التطابق بوضوح اشد عند المثاليين الالمان، وخاصة عند هيجل الذي جعل وظيفة التعليل الأرخانونية من مهام الفينومينولوجيا أو ظاهراتية تجارب الروح الناظرة خاصة، بما هي تربية للذات العارفة، فحقق بذلك للمطابقة بين المنطق والميتافيزيقا، أو بين صورة العلوم النظري وصورة الوجود الطبيعي، لاتحاد العلوم والوجود، أو العقل والواقع، اتحادا جديدا. وهذا الاتحاد هو العلم المطلق، بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوية (l'identité)، من بارميندس الى هيجل، بتوسط انقلاب الوجود بما هو جوهر الى الوجود بما هو ذات، وهو انقلاب حصل حصولا متعاليا لا موتيا وناسوتيا في الافلاطونيات الحديثة للوسيلة العربية واللاتينية، كما نبيته في الفصول للحقة.

وعلمها⁽⁴⁾⁽⁵⁾. وذلك الى صياغة الاشكالية بالصورة التي سنعالجها في هذه

(4) ان عدم التطابق بين علم صورة الممول وعلم صورة الوجود الشرعي (أو القيمة) أو بين التاريخي والميتاتاريخي، في فلسفة افلاطون خاصة وفي الفلسفة القديمة عامة، يعود الى الدور الذريعي أو الارغانوني للتاريخ الافلاطوني الناتج عن اختلاف هذه العلاقة بما هي مضافة البناء، وبما هي ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة الممول وصورة الوجود الشرعي، ومعنى ذلك أن هذا التطابق يحصل في الغاية، عندما يمكن الدور الارغانوني للتاريخ من تحقيقه، بما يجعل التاريخ الافلاطوني، الذي يغلب عليه الدور الارغانوني، علم موانع التطابق بين صورة الممول العملي وصورة الوجود الشرعي، وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق، وأذن فعلم صورة الممول هو عينه علم صورة الوجود الشرعي، اذا خلصناه من المرحلة الاعدادية التي تبرى صورة الوجود الشرعي من التشويش السوفسطائي والجبدلي (المحاورات الخلقية والسياسية المدة للجمهورية والنواميس)، اذ بذلك تتحقق شروط الصحة الصورة للعمل (الجمهورية والسياسي) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (النواميس). وقد ادرك الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر التاريخ الفلسفي جوهر الميتاتاريخ الافلاطوني، وسيبرز هذا التطابق بوضوح اشد عند المثاليين الالمان كذلك، وخاصة عند هيجل الذي اعتبر وظيفة التخليص الارغانوني من مهام فلسفة التاريخ أو ظاهرات تجارب الروح العاملة خاصة، بما هي تربية للذات العاملة الاجتماعية، فحقق بذلك المطابقة بين التاريخ والميتاتاريخ، أو بين صورة الممول العملي وصورة الوجود الشرعي، لاتحاد الممول والمشروع أو العقل والواقع الشرعي اتحادا جدليا (مبادئ فلسفة القانون)، وهذا الاتحاد هو العمل للطلق بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوية التي تتشعب، بانقلاب جبدلي سنحلل مراحلها فيما بعد، الواقع واجبا وما عداه من أوهام الذات أو سبيل الضلالة بالمعنى البارمينيدي، ولكن في مجال القيم.

(5) ما هي طبيعة هذين العلمين اللذين أطلقنا عليهما اسم علم موانع التطابق بين الصورتين في النظر والعمل (هامش 3 و 4) ؟ ان علم موانع التطابق بين صورة العلوم النظري وصورة الوجود الطبيعي (= الوظيفة الارغانونية للمنطق) الذي منح المنطق، باختلاطه به، من ان يبدو كما هو عين الميتافيزيقا، في الفلسفة القديمة والوسيلة، وعلم موانع التطابق بين صورة الممول العملي وصورة الوجود الشرعي (= الوظيفة الارغانونية للتاريخ) الذي منح التاريخ، باختلاطه به، من ان يبدو كما هو عين الميتاتاريخ، في الفلسفة القديمة والوسيلة، يمثلان مادتي المياريبة النظرية والعملية (العملية) اللتين ظلتا عديمتي التحديد من حيث وضعهما الاستمولوجي فهما متراوحتان بين استمولوجية النظر والعمل ومياريتهما، لذلك يمكن ان نعتبر الأولى علما لأخلاقي المعرفة، والثانية علما لأخلاقي العمل، أو، ان شئنا الأكسيولوجيا في النظر والعمل الناتجة عن ملاحظة الفارق بين الواجب والحاصل منهما، والأول يكون فيه التطابق بين الصورتين، والثاني يكون فيه عدمه، بما يؤدي الى نسبة هذا عدم الى الموانع التي أشرنا اليها، بما هي عائدة الى نفس العالم أو العامل. وقد ولد العلمان المعياريان، باختلاطهما بالمنطق وبالتاريخ، انقصاصا في كل منهما، فلقد أصبح المنطق، بما هو ارغاون، علم نفس المعرفة وأخلاقيها، وبما هو علم بحق مردودا الى الميتافيزيقا، وأصبح التاريخ، بما هو ارغاون، علم نفس العمل وأخلاقيه، وبما هو علم بحق مردودا الى الميتاتاريخ، وبذلك امتحان أن يصح المنطق والتاريخ علمين ايجبيين بحق، وحتى عندما حدث التكوّن الى الافلاطونية المحففة المزوجة بالثوراتية المحففة، في الفلسفة الألمانية الحديثة، فإن هذا الانقسام لم يزل، بل هو ارداد علما فأصبح المنطق الارغانوني فينومينولوجيا، وأصبح التاريخ الارغانوني فلسفة تاريخ، وأصبح المنطق، بما هو علم، نومينولوجيا أو منطقا ميتافيزيقا (المنطق الهيجلي)، وأصبح التاريخ، بما هو علم، تاريخ فلسفة، مع الخط من الأولين بما هما ظاهر العقل، والرفع من الثانيين بما هما مظهر.

الرسالة، وهي الصياغة المحددة لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية نقداً للواقعية وتأسيساً للإسمية التي كانت غاية النهضة العربية الأولى وبداية النهضة الثانية.

لكن التراجع الأرسطي بين واقعية العقول الأفلاطوني وواقعية المحسوس السوفسطائي⁽⁶⁾، مكن الفكر اليوناني من العودة، في الأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى كلي واقعي آله المثل الرياضية المنطقية، والقيم السياسية التاريخية، بفضل نظرية العقول الفائض بعضها عن البعض والمسيرة للألة الفلكية⁽⁷⁾، وللفاعلية المعرفية، (فيض الكليات من العقل الفعّال على العقل الإنساني النفعلي في النظر والعمل)، والوجودية (فيض الكليات على المادة الأولى المنفعلة)، مثلما تعين ذلك في فلسفة الفارابي التي تمثل أحسن تمثيل للصياغة الأولى للأفلاطونية المحدثة العربية، حيث يلتقي، بحكم مزيج غريب، أفلاطون وأرسطو في حل أفلوطين⁽⁸⁾.

(6) والمقصود بواقعية المحسوس السوفسطائي أساس النسبية السوفسطائية المطلقة التي تجعل من الإنسان معياراً للأشياء. فالنسبية لا تعد نسبية إلا بالإضافة إلى إطلاق يقابل بين ما هو إضافي إلى الإنسان وما هو في ذاته، أما إذا اعتبرنا أن ما هو في ذاته لا معنى له ولم نبق إلا على ما هو إضافي إلى الإنسان، فإنا قد جعلناه مطلقاً، أي أن المضاف إلى زيد مطلق ما دام ليس مجداً كذلك بالمقابلة مع ما هو في ذاته، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أي مدرك. فتصبح الإدراكات مطلقات وهو المقصود بالواقعي الحسي أو الكلي الحسي بما هو واقعي. ولو لا ذلك لما قال السوفسطائيون بإمكانية التواصل، إلا من شروطه وجود هذا الكلي الواقعي المحسوس الإضافي إلى الإدراك الإنساني (وتجسيذه عن الإضافات الظرفية كإدراكات المرور أو السكران الخ . . .).

(7) نظرية العقول الحركة للألة الفلكية تستمد جنورها من مقالة اللام الأرسطية (1073 أ 12 - 1074 أ 14) بما هي منظومة يفسر بها غيرها، وهي تستمد أساسها من نظرية الفيض بما هي منظومة تفسر بغيرها (أفلوطين، التأسوعات V. 1).

(8) وقد حاول دوهام في الباب الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم تفسير المراحل التي أدت إلى هذا المزيج وهو تفسير سنحاول مناقشته في الفصول اللاحقة، Pierre DUHEM - Le système du monde IV, les 3 derniers chapitres pp. 311 - 584. وقد نقلنا هذا الباب إلى العربية وصدر عن * بيت الحكمة * قرطاج 1989.

وفعلًا، فإن اختيار أرسطو لحل وسط بين واقعية افلاطون العقلية التي تعتبر العقلي موجودا عينا واقعيًا (له قيام خارج ذهن هو غير المحسوس)، وواقعية السوفسطائيين الحسية التي تعتبر الحسي موجودا عينا واقعيًا (له قيام خارج ذهن هو المحسوس) أي حل وسط جعل هذا الكلّي عامًا في الأذهان عقليًا وخاصًا في الأعيان حسيًا، قد ربط منزلة الكلّي في العلوم النظرية (الرياضيات والمنطق خاصة)، وفي العلوم العملية (السياسيات والتاريخ خاصة) بمسألة أعم منها لكونها تتعلق بجذر العلوم والمعامل والموجود الطبيعي والشرعي، أعني منزلة الكلّي الانطولوجية في الفلسفة منذ أشهر منظومتها الأوليين، أي الافلاطونية والأرسطية، إلى الآن.

فلا غرابة عندئذ أن تكون جميع الاشكالات الدائرة حول هذه المنزلة^٩ منطلقة من الحل الأرسطي الذي، لكونه حلاً وسيطاً، جعل مثل هذا المزيج الغريب الذي أشرنا إليه، يصبح أمراً ممكناً. فالحرك الأول في المسامع (المقالة الثامنة) أصبح، في الميتافيزيقا (مقالة اللام) عقلاً غاية غيره يتحرك بتأمله (العقول الفلكية) أو يتحرك بالشوق إليه (الطباع السفلية)، مما جعل الافلاطونية المحدثة العربية، صاحبة الفيض المتدرج من العقل إلى النفس إلى المادة، تنتسب بنفس الوجهة إلى الأرسطية انتسابها إلى الافلاطونية بتوسط علمي النفس الشخصية بالنسبة إلى الأولى، أو الشخصية والكلية بالنسبة إلى الثانية.

وفعلًا فالمثل، منطقية كانت أو رياضية^{١٠}، ليست عند أرسطو الآليات الجوهرية^{١١} فصلها افلاطون عن تعيينها الحسي واعتبرها، بما هي مفارقة، عين قيام الموجودات العينية، وهي عنده لا تنفصل عنها الآ منطقيًا لكونها

(٩) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى ١٠١٨٧، ٢٤ وما بعدها حيث يبين أرسطو المصدر الزوج لنظرية المثل الافلاطونية، الرياضيات الميتافيزيقية والبحوث المنطقية السقراطية.

(١٠) أرسطو، المقولات، ١٠١، ١١، ١٤.

متعينة فيها، بل هي نفس تعينها. لكن الأجناس والأنواع، رغم كونها كليات، تظل عنده، بالمقابل مع الأعراض، جواهر وان كانت جوهريتها تلك دون جوهرية الأعيان⁽¹¹⁾. لذلك ظلت منزلة الكلّي عنده على ما كانت عليه وجوديا ومعرفيا قبله، بل انها قد أصبحت أعصى على الفهم بما كانت عند استاده لتعارضها مع نظرية العقول المفارقة الواردة في مقالة اللام، وخاصة نظرية أول العقول التي لا يمكن أن تعد منحولة عليه⁽¹²⁾. إذ كيف يمكن القبول ببعض العقولات القائمة بذاتها أو المثل دون البعض الآخر، خاصة وأن نسبة الكائنات التي تحركها هذه العقولات العقول إليها، وان لم تكن من جنس النسخة بالمعنى الأفلاطوني، فهي نسبة الناقص إلى التام، ومن ثم فوظيفة العقول بالاضافة إليها هي عين وظيفة المثل، بما قد يجعل العشق المحرك للموجودات الدنيا حلا لفظيا من جنس المشاركة الأفلاطونية على حدّ تعليق أرسطو نفسه عليها⁽¹³⁾.

أن عدم التحديد الواضح لمنزلة الكلّي الانطولوجية، والتردد بين واقعية افلاطون العقلية وواقعية السفسطة الحسية أبقيا على غموض موضوع النظر في المنطق والرياضيات، بوصفه الوجه النظري من هذا الكلّي في علم صورة العلوم، إذ أن المنطق والرياضيات هما سبيلا التعبير عن العقول النظري الممكنان، كما أبقيا كذلك على غموض موضوع العمل في التاريخ

(11) المقابلة بين الجواهر الأول والجواهر الثواني، الجوهرية لا تزيد ولا تنقص بمعنى أن الجواهر الأولى بما هي أعيان لا تتفاضل جوهريا، لكن المقابلة بين الجواهر الأولى أو الأعيان والجواهر الثواني أو الأنواع والأجناس أمر حقيقي يحلّل حاجة الثانية إلى الأولى محلا لها. ومن ثم فإن فضل الجواهر الأولى على الثواني ينتج عن تفاضل الجواهر الثواني فيما بينها من حيث القرب والبعد من التعين الجوهري، فالأنواع أشد جوهرية من الأجناس. المقولات 5، 2 ب 6 - 10.

(12) أرسطو، الميتافيزيقا، اللام، الفصل السابع. 1072^أ 17 - 1073^أ 12.

(13) أرسطو، نفس المرجع 992^أ 27 - 29.

والسياسيات، بوصف الوجه العملي من هذا الكلي في علم صورة العمول، اذ أن التاريخ والسياسيات هما سبيلا التعبير عن المعقول العملي الممكنان. واذن فمسألة المنزلة الانطولوجية للكلي مسألة خطيرة، اذ أن تحديدها هو الذي يحكم تحديد منزلة المنطق والرياضيات نظريا، والتاريخ والسياسيات عمليا، ومن ثم فهو الذي يفسر تاريخ هذه العلوم، بما هو تاريخ لما لاقتنه من عقبات حالت دونها والبلوغ الى التحديد الدقيق لموضوعاتها ولطبيعتها عملها، فظلت عرضة لاسنرى من انحرافات اكسيولوجية وابستمولوجية حددت معالم العقل الانساني خلال تاريخه الوسيط، بما هو خاتمة للقديم، وفاتحة للحديث، ومن ثم بما هو وسيط يعبر تحصيل طبيعته ودوره⁽¹⁴⁾.

وفعلا، فان موضوعي هذين الزوجين من العلوم النظرية والعملية وجوديا وصورتيهما معرفيا يتحددان استنادا الى طبيعة الكلي ومنزلته

(14) ان الوسائط عسيرة التحديد دائما لكونها وسائط، فهي بحكم توسطها تقبل الرد الى احد حديها ايا كان ، فترد الى المتقدم حتما من دورها، أو يُرد اليها المتأخر رفعا من شأنها، وذلك ما كان عليه مآل الفلسفة العربية واللاتينية الوسيطتين. ولما كان الردان مدفوعين بالهيل الى الخط أو الى الرفع من شأن هذه الوسائط، فان وضوح الدوافع يلغي نزاهة النتائج دون أن يزيل عسر المحاولة. ومعنى ذلك أننا حتى لو فرضنا خلو المحاول من هذه الدوافع، فإننا لن نستطيع ضمان البلوغ الي تحديد طبيعة هذه المرحلة ودورها. لكن ذلك لا يمنع من تسمي هذا العسر، استنادا الى كونه لا يخص المراحل الوسيطة الآ اذا ظننا أن المتقدم والمتأخر الندين تتوسطهما هذه المراحل. يمثلان بداية ونهاية مطلقتين. أما اذا أدركنا أن جميع المراحل المعنومة للاسان لا يمكن التعامل معها إلا بوصفها وسائط لها ما قبلها ولها ما بعدها، فان القضية معمومها تصبح ذات معدين .

* الاول، هو العسر الحقيقي لتحديد خصائص احدي المراحل الفلسفية عامة، وهو هدفنا.

* الثاني، هو العسر الناتج عن عدم انتخلص من دوافع اخذ والرفع من شأن هذه المراحل، وهو لا يعنيها.

والبعد الاول فلسفي علمي، وهو قابل للحل الذي يرضي العقل. أما الثاني فهو أحسي عن الهم الفلسفي. ويعود الى التنافس بين الأمم حول دورها في التاريخ الانساني ويرجع الى جنس الفخر عند الشعراء والساسة ولا يعنينا اطلاقا.

الوجودية عامة، قبل هذا الفصل بين المعقول النظري والمعقول العملي، وذلك في جميع الفلسفات، بما يجعل الاختلاف بينهما راجعا الى الاختلاف حوله بوصفه الجذر المشترك بين النظري والعملي، واقعية المعقول الافلاطوني، واقعية المحسوس السوفسطائي، حل أرسطو الوسط. وهذه المنازل الثلاث للكلّي هي التي يتعين فيها الوضع الوجودي للكلّي بما هو عينٌ عقليةٌ مفارقةٌ عند الأول، ينفعل بها العقل من خارج، أو عينٌ حسيةٌ مفارقةٌ ينفعل بها الحس من خارج عند الثانية، أو صورةٌ عقليةٌ متعينةٌ في المحسوس عند الثالث.

لكن هذا الحل الأرسطي، عند تمحيصه، لا يختلف عن الحل الافلاطوني إلا بضرب وجود الكلّي وضرب علمه، أما واقعيته فهي مسلمةٌ منهما. فالكلّي، العام تصوّرًا في العقل، عينيّ وجودًا في الأشخاص، وهو، بما هو عينيّ، يمثل الثابت الواقعي في السيلان الأبدي، ثباتا يتحقق في الصور النوعية للأنواع الحية التي تمثل أرقى أشكاله الطبيعية⁽¹⁵⁾. واذن، فالكلّي ليس العام بما هو مدلول اللفظ. إذ هو عندئذ يقتصر على الاشتراك. بل هو المتواطئ الذي هو صورة عينية في الوجود، يختلف ضرب وجودها بين المفارقة والمباشرة، ولكنه يظل، في الحالتين، واقعيًا، واختلاف ضرب الوجود هو الذي يحدد ضرب المعرفة، الغنية عن الحس، أو المحتاجة إليه، دون أن ينفي عنها في الحالتين طابع التقبل من خارج.

أما الخلاف مع السفطة، فهو حول تجاوز صورة المعقول لصورة المحسوس بخصائيتي الإطلاق والثبات المثبتتين عند افلاطون وأرسطو والمنفيتين

(15) حتى إن بعض المؤرخين للمنطق الأرسطي اعتبروه مجرد تصميم لعمليات التصنيف

الحيوانية التي استمدها أرسطو من محاولاته في التاريخ الطبيعي، بول تانوري Paul

Tannery Mémoires scientifiques (T. 8, Essais sur le syllogisme, pp. 75 - 108)

Publiés par J. L. Heiberg Toulouse - Paris, Ed. Privat et G. Villars 1922.

عندها دون نفى الواقعية المحسوسة مع ذلك. لذلك عادت المنازل الثلاث الى منزلتين واقعتين تُمَيِّزان بالمقابلة بين المفارقة والمحايثة بما هما ضرب وجود ومعرفة للكلّي، وتندمج السفسطة في ثانيتهما⁽¹⁶⁾.

ان هاتين المنزلتين المشتركتين في الواقعية والمتقابلتين بضرب الوجود (المفارقة / المحايثة) وضرب المعرفة (من المعقول الى المحسوس/أو من المحسوس الى المعقول) هما اللتان حددتا منزلة الرياضيات والمنطق نظريا، والسياسيات والتاريخ عمليا، مع غلبة الأوليّين عند الأول، وغلبة الثانيّين عند الثاني⁽¹⁷⁾، وسيطرة المنزلتين على الفلسفة القديمة والوسيطه الى حدود الانقلاب الاسمي النظري عند ابن تيمية، والانقلاب الاسمي العملي عند ابن خلدون، كما نبينه في هذه الرسالة.

(16) ومعنى ذلك أن الواقعية المحايثة التي يقول بها أرسطو، مجرد كونها، تعتبر الكلّي، بما هو صورة متميّنة في الأشخاص، قابلا للوجود الطبيعي في الموجودات المحسوسة، ومن ثم قابلا للوجود في السيلان الأبدي الذي يتصف به هذا المحسوس، تعد من وجهة نظر افلاطونية خالصة، منتسبة الى الفكر السوفسطائي الذي يعتبر مثيل عالم المثل قائم الذات بذاته، ومتضمنا مبادئ ثباته محايثة له يجعله في غنى عن الجواهر المفارقة التي تسنده. ولهذا فلا غرابة أن نرى جميع محاولات أرسطو لتحديد الصور الطبيعية مصحوبة بنوع من استنفاد الفضل الرياضي (Méthode d'exhaustion) للسيلان الأبدي الذي تمثله المادة بما هي اللاصوري في الحركة، ما بعد الطبيعة مقالة الكاف 8.

1065 | 10 | 25

(17) ان هذه الظاهرة من الأمور التي لا يمكن أن تغيب عن بال أي دارس لفلسفة افلاطون وأرسطو، لكن تفسيرها بالمنزلة الوجودية للكلّي هو الذي يعسر ادراك سره دون بناء منظومة بين كل المنازل الممكنة للكلّي، بما هي نسق تتحدد عناصره بالتسالب أكثر بما تتحدد بما فيها من مضمون موجب، تماما كما هو الشأن بالنسبة الى عناصر النسق الفونولوجي للغة من اللغات، وهو ما سنثبته في الباب الأول الذي ندرس فيه المحددات البنيوية. لمسألة الكلّي في الفلسفة عامة وفي الفلسفة العربية خاصة.

وهكذا يتضح أن البحث في المسألة الاستمولوجية المتعلقة بطبيعة شكل العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ)، وبطبيعة موضوعي الزوجين يعود الى البحث في الجذر الواحد لهاتين المسألتين، أعني طبيعة المنزلة الانطولوجية للكلي، التي من نتائجها منزلة العلمين النظريين، ومنزلته فيهما، ومنزلة العلمين العمليين ومنزلته فيهما، بحيث إن العلاقات الرابطة بين منازل هذه العلوم أفقيا (بين العلمين العمليين أو بين العلمين النظريين)، وعموديا (بين أحد العلمين النظريين واحد العلمين العمليين)، ووظائف كل منهما في الفكر الفلسفي تعود جميعا الى خاصيات المنزلة الانطولوجية التي تستند اليها فلسفة افلاطون أو فلسفة أرسطو أو الفلسفة التي تمثل ما فيهما من تساند إحداهما إلى الأخرى أعني فلسفة أفلوطين كما نبينه في هذه المقدمة كمدخل عام⁽¹⁸⁾.

(18) إن العلاقة الأفقية بين علمي النظر أو بين علمي العمل، والعلاقة العمودية بين الواحد من الأولين والآخر من الثانيين بما هما مميّزان للمقابلة بين فلسفتي الواقعية القديمة لا تميزهما فقط بطبيعة العلاقة - مثلا تقدم الرياضي على المنطقي والسياسي على التاريخي عند افلاطون والعكس عند أرسطو، أو ارتباط السياسي بالرياضي عند الأول وارتباطه بالمنطقي عند الثاني - بل خاصة بكون شرط العلاقة متوفرا عندهما معا، أعني وجود الثنائية في النظر - انفصال المنطقي والرياضي - وفي العمل - انفصال السياسي والتاريخي - المؤسسة لوجود العلاقة بين طرفيها والحددة لطبيعتها وبكون الميل إلى تجاوزه ونفيه متوفرا كذلك، وعمو ميل لجذبه في سعي الأول إلى رد المنطقي إلى الرياضي في النظر، والتاريخي إلى السياسي في العمل، وسعي الثاني إلى رد الرياضي إلى المنطقي في النظر ورد السياسي إلى التاريخي في العمل. وبين أن مثل هذه الخصائص، بما هي ظاهرات استمولوجية واضحة بحاجة إلى تفسير، إذ هي الظاهرات التي حدثت معالم الفكر العلمي والفلسفي طيلة الحقتين القديمة والوسيلة. ولعلها ما تزال فاعلة إلى الآن، بل إن عمل هذين الفيلسوفين وحتى سلوكهما قد امتازا بهذه الخصائص، فافلاطون رياضي وحاول مباشرة السياسة بالتزام. وأرسطو منطقي واقتصر على التاريخ للسياسة والدساتير دون مباشرة لها أو التزام. الأول يمارس النظر والعمل ممارسة فعلية ونظرية، والثاني يقتصر على التنظير للعمل والعمل دون ممارسة فعلية لهما.

تلك هي الخطى الأولى من البحث في هذه المسألة، وهي خطى، بما تولد عنها من تحديد مؤقت للعالم الأشكال، جعلت من الواجب أن ننطلق من جذورها، وليس من نتائجها، ذلك أن مسألة المنزلة الانطولوجية للكلية، في عمومها، أصبحت بؤرة الإشكالات الفلسفية جميعا الإستمولوجي منها والأكسيولوجي. أعني من حيث نظرية العلم ونظرية العمل، خلال الرحلة العربية التي نهتم بها، وذلك بحكم التقابل والتساند بين المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية في الأفلاطونية المحدثة، ثم بفضل التقابل والتساند بينهما وبين مدونة الحنيفية المحدثة (أعني القرآن والحديث) بخصوص بعض العقائد الجوهرية فيها : مثل حرية الفعل الإلهي كونيا وأمريا⁽¹⁹⁾، وشخصية الروح وخلودها، حدوث العالم وفنائه، وهي جميعا عقائد لا يمكن التوفيق بينها وبين واقعية الكلية بمعناها الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلوطيني.

وبذلك تصبح مسألة المنزلة التي تشغلها الرياضيات والمنطق في الفلسفة العربية⁽²⁰⁾ جزءا أولا من نتائج المنزلة الانطولوجية للكلية، أما الجزء الثاني منها والذي لا يقل عنها أهمية فهو المنزلة التي تشغلها السياسيات والتاريخ فيها. ومعنى ذلك أن ذروة الردود الكلامية على المنطق، في النظريات، توازيها ذروتها في الردود على السياسة المدنية، في العمليات. وذلك هو البعد الاستمولوجي من البحث في مسألة الكلية.

(19) وهي مقابلة وضعها ابن تيمية في الرد الاقوم لحل مسألة الحرية الانسانية، الرد الاقوم

ص 73 وما بعدها والفتاوي المجلد، XI، ص 252 وما بعدها.

(20) وقد كانت هذه المسألة عنوانا للموضوع الأول الذي سجلته في جامعة السوربون ثم عدلت عنه لما تبين لي طابعه الجبرني الميتور وضرورة معالجته كاملا بجزييه النظري والعملية، وبذلك صار موضوع الرسالة متضمنا للنظر والعمل معا، أعني لمنزلهما في الفلسفة العربية.

ولما كان الهدف من هذه الرسالة هو تحديد منزلة الكلّي في بعده النظري والعملي خلال عصري الأفلاطونية المحدثة العربية وما يفصل بينهما من امتزاج متوتر بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، اخترنا لها العنوان التالي ،

«منزلة الكلّي في الفلسفة العربية، قول في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثتين ، تحديداً لجدلية الاتصال والانفصال بين الأفلاطونية المحدثّة العربية والحنيفية المحدثّة العربية الناقلة من منزلة الكلّي الواقعية إلى منزلته الإسمية»⁽²¹⁾⁽²²⁾.

ويندرج البحث في إطار الحدود التالية :

1 - لمنزلة الكلّي، في الفلسفة العربية الوسيطة، تراوحت بين طرفين، أحدهما تمثله الأفلاطونية المحدثّة العربية، والثاني تمثله الحنيفية المحدثّة العربية بوصفهما متنافستين على دور المرجعية الأولى (في مجالي العمل والنظر الانسانيين)، بما تحدّدانه من منازل متقابلة ومتساندة للكلّي، وبما تستخرجانه منها من نتائج نظرية وعملية. وبذلك فنحن لا نستعمل كلمة فلسفة في المعنى الاصطلاحي الذي يقابل بين الفلسفة ذات المصدر اليوناني والكلام ذي المصدر الاسلامي، بل نعتبر الفلسفة العربية نسقاً أعم يشمل هذين الرافدين رغم تصادمهما. فالمذهب الاسمي، في الفلسفة العربية الوسيطة، والمذهب الواقعي يوجدان عند أصحاب الفلسفة وتابعيهم من العلماء والمقصوفة وأصحاب الحنيفية وتابعيها من العلماء والمتصوفة، رغم ميل الأولى إلى الواقعية، وميل الثانية إلى الاسمية.

(21) وخاصة في كتابيّ الرّد على النطقتين ودرء تعارض العقل والنقل وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلّي النظري عنده.

(22) وخاصة في كتابيّ - المقدمة وشفاء السائل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلّي العملي عنده.

2 - وتعلق النتائج النظرية بطبيعة فعل العقل النظري (الفعل أو الانفعال) وبمنتوجيه الأساسيين، أعني المنطق والرياضيات واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلا (ابستمولوجيًا)، وموضوعا (وجوديًا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيًا)، وتوظيفها (عمليًا). فما من قارئ، مهما تعجل، لم يلحظ اختلاف الموقف الكلامي عامة من المنطق رفضا، ومن الرياضيات تسامحا⁽²³⁾، والتركيز العجيب، عند المتكلمين، على اتهام النتائج الوجودية للمنطق ومحاولة حصره في الوظائف المنهجية إلى حدود السعي إلى جعله مجرد معادلات صورية خالية من كل مضمون⁽²⁴⁾، وهو تركيز وإزاء تبني الرياضيات إلى حدود اعتبارها من وسائل الترفيه الفكري⁽²⁵⁾.

3 - وتعلق النتائج العملية بطبيعة فعل العقل العملي (الفعل أو الانفعال) وبمنتوجيه الأساسيين أعني التاريخ والسياسيات، واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلا (ابستمولوجيًا)، وموضوعا (انطولوجيًا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيًا)، وتوظيفها (عمليًا). وما التقابل بين الفلاسفة والمتكلمين حول طبيعة القيم (التحسين التقبيح العقلاني)، وحول

(23) من الأمثلة على عدم معاداة المتكلمين للرياضيات نذكر أن بعضهم كان من كبار الرياضيين، فدور البغدادي في علم العدد، رغم ما عرف به من تحامل على الفلسفة والاعتزال وعلى اخوان الصفاء خاصة ليس من المفارقات بل هو من العلامات المفيدة على هذا الموقف، وهو موقف يناسب نظرية القرآن في الربوبية حيث للحساب والعدد دور رئيسي.

(24) ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق من الباب السادس = ثم تكلموا (المتأخرون) فيما وضموه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع، ص 913.

(25) ابن تيمية، الرد على المنطقتين ص 136، وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بقاتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك، لأن فيه تفريجا للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط..

السياسة المدنية والسياسة بمقتضى طبائع العمران، وهو تقابل قد يشق الكلام نفسه الي فريقين، آ من العوامل المهمة لتحديد منزلة العقل والمقول في مجال العمل والقيم موضوعي التاريخ والسياسة.

4 - وأما الاختصار على دراسة هذه المسألة في الفلسفة العربية الوسيطة واستثناء الفلسفة اللاتينية الموازية لها بفواصل زمني يعدل الثلاثة قرون تقريباً⁽²⁶⁾ فعلته النظرية والعملية واضحة. ذلك أنه من المتبع، عملياً، أن نجتمع في دراسة واحدة جدية بين فلسفتين من هذا الحجم، بل إن الواحدة منهما تفوق بمفردها طاقة الانسان الواحد، ان هو سعى الى الاحاطة. لكن الفلسفة المستثناة في دراستنا وان لم تستنفذ، فهي قد نالت حظها من الدراسة بالمقارنة مع الفلسفة العربية التي نهتم بها⁽²⁷⁾. فما يمكن ان نطلق عليه اسم الاسمية العربية هو الذي لم يدرس دراسة علمية جدية، مما أبقى

(26) اذا كانت بداية الصحوة الغربية الوسيطة هي بداية القرن الحادي عشر، فان الفاصل الزمني بين الصحوتين العربية واللاتينية هو القرون الثلاثة التأسيسية في الفكر الفلسفي العربي اعني الثامن (الكلام وعلوم النقل) والتاسع (الفلسفة وعلوم العقل) والعاشر (بداية الصدام الجدي بينهما بفضل الانشقاق في الاعتزال، أبو هاشم والأشعري بما هما منشقان على أبي علي، وبفضل الانشقاق في الافلاطونية المحدثة، الفارابي والخوان الصفاء، بما هما منشقان على نسق الكندي). وكلاهما حدثا في بداية القرن العاشر مع تقدم الأول على الثاني، رغم قلب الترتيب بالنسبة إلى أبي علي والكندي (الكندي منتصف التاسع، وأبو علي نهاية التاسع).

(27) اذ، فضلا عن الدراسات الخاصة بهذه المسألة، لا يكاد تاريخ من تواريخ الفلسفة يغفل من تخصيص باب خاص بها، فقد خصص لها إميل برتراند الفصل السادس من القسم الثالث من الجزء الأول من تاريخه ص 630 - 654 وكذلك خصص لها آتيان جلمسون الفصل التاسع من المجلد الثاني من تاريخه.

- E: Bréhier, Histoire de la philosophie (t I, 3, moyen âge et renaissance, chap. VI pp. 630 - 654) P.U.F. Paris 1967.
- E. Gilson, la philosophie au moyen âge (T. II, chap. IX pp. 601 - 710) Payot, Paris 1952.

على منزلة الكلبي عامة ومنزلة بعديها النظري والعملي خاصة، منزلة غائمة، غير محددة⁽²⁸⁾.

أما العلة النظرية لهذا الاستثناء، فإنها أهم وأشد وجاهة من هذه العلة العملية. فكون الفلسفة العربية وسيطا واجبا بين الفلسفة اللاتينية وماضيها الكلامي (المسيحية الشرقية) والفلسفي (الافلاطونية المهدئة الهلنستية) المتقدمين علي الاسلام والمعاصرين لعصره الأول والثاني⁽²⁹⁾، قد يجعل عملنا مجرد محاولة لاستخلاص الفروق وإبراز الاختلافات بين الفلسفتين العربية واللاتينية، فلا تتفرغ، عندئذ، لمقصودنا الذي هو تحديد منزلة الكلبي في الفلسفة العربية. ومعنى ذلك أن كل عائق نظري يمكن تجنبه دون الإخلال بالهدف، يتحتم استثناءه. فلو كان الهدف هو تحديد الاسم في الفلسفة اللاتينية الوسيطة، لكان التفاضل عن الفلسفة العربية محظورا نظريا لدور هذه في تلك، رغم خلو هذه الدراسات، في الواقع، من مثل هذه الاشارات، لدوافع لا فائدة من فحصها. أما ودور الفلسفة اللاتينية الوسيطة في الفلسفة

(28) والدراسات العربية الخاصة بهذه المسألة - اذا ما استثنينا الأعمال الفلسفية العربية الوسيطة التي ستكون مادة بحثنا في هذه الرسالة - نادرة وهي، في غالبها، فصول قصيرة وخاطفة. ولعل أهمها دراسات الأستاذة بدوي، والجاهري، وصبحي، وجدعان، دون حصر، ودون ذكر للدراسات الأجنبية التي سنناقش أهمها في فصول الرسالة من وجهة موضوعها لا بصورة عامة.

(*) عبد الرحمان بدوي، فصل الأحوال من كتابه مذاهب الاسلاميين دار العلم للملايين بيروت ط. 2. 1971. فصل الأحوال ص 342 - 364.

(*) محمد عابد الجاهري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية بيروت 1987. الفصل السادس من القسم الأول وخاصة ص 223 - 237.

(*) أحمد محمود صبحي، المعتزلة، (الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1982 طبعة رابعة) الفصل السادس، أبو هاشم ص 327 - 342.

(*) فهمي جدعان، اثر الرواقية في الفكر الاسلامي (فرنسي) دار المشرق بيروت 1986. الباب الثالث الفصل السادس ص 121 - 135.

(29) من الكندي الفيلسوف، ابن سينا والغزالي، ثم منهما الى ابن تيمية وابن خلدون.

العربية الوسيطة، لا وجود له (أو لا يكاد يذكر بجدية حتى لو سلمنا ببعض الآراء المتعلقة بدور التصوف المسيحي الغربي في التصوف الإسلامي الاندلسي⁽³⁰⁾)، فإنّ الجمع بين الفلسفتين يصبح من النوافل المؤدية الى الخشو والمقارنات السخيفة. وهو، اذا حدث فسيؤول الى ما نسعى جاهدين الى اجتنابه ، أعني تقدم الدوافع العقيدية الدفاعية للرفع من شأن الفلسفة العربية بفضل المقارنات التي ترد التالي الى المتقدم اثباتا لدور العرب وفضلهم على العصر الوسيط اللاتيني⁽³¹⁾.

تلك هي اذن صياغة المسألة التي نبحث فيها والتي يمكن، بفضلها، لتاريخ الفلسفة (منزلة الكلي الانطولوجية) أن يفيد فقه العلم أو الاستمولوجيا في مجاله النظري (المنطق والرياضيات) والعملية (التاريخ والسياسيات)، فنتمكن من تحديد مكونات الفلسفة العربية وقوانين تفاعلها، خلال تاريخها الحي الممتد من القرن السابع الى القرن الرابع عشر، في اطار فلسفي يسمى الافلاطونية المحدثة العربية واطار ديني يمكن ان يطلق عليه اسم

(30) مثل فرضيات الأستاذ Miguel Asín PALACIOS, L'Islam christianisé ,

Ed de Maisnie 1982. في كتابه : الإسلام المتمسح.

وكذلك تلميحات الأستاذ أرنالداز في دراسته : المسيح في الفكر الإسلامي Jesus dans la pensée musulmane, Ed. Desclée, Paris 1978 وكذلك

D.M. th. Urvoy, .

في دراسته للأغراض المسيحية عند ابن سبّين Les Thèmes Chrétiens chez Ibn Sbyin

Sab'in. Studia Islamica XLIV 1976 pp 111 - 122

(31) وتلك هي سمة جميع الدراسات التي تحاول بالمقارنات السريعة اثبات دور الفلسفة العربية في الفلسفة العربية، وذلك على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. ومجد نفس الموقف من المؤرخين الغربيين الذين يحاولون، بنفس المقارنات السريعة، اثبات دور الفلسفة الهلنستية والكلام المسيحي المتقدم على الإسلام أو المعاصر له في الفلسفة العربية على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. وهذان الموقفان يتراوحان بين البحث الحقيقي عن الحقيقة التاريخية والبحث الموظف للحط من الآخر والرفع من الذات.

الحنيفية المحدثة العربية قياسا على التسمية الأولى واستمدادا لهذا الاسم من القرآن نفسه⁽³²⁾، لكون ما حدث في الغاية كان، بوصفه نقدًا لما أعدّ إليه وسعيا لإصلاح العقليين النظري والعملي، متضمنا كل العناصر التي حددت تاريخ الفكر العربي وتاريخ علاقته بالفلسفة اليونانية في بعدها النظري (المنطق الأرسطي) وفي بعدها العملي (التاريخ الأفلاطوني).

(32) القرآن الكريم ، الآيات المحددة للاملام بما هو حنيفة كثيرة، ولعل أهمها = البقرة II ؛ 135، آل عمران III، 67، و 95، النساء IV، 125، الأنعام VI، 79، و 161، يونس X، 105، النمل XVI، 120، 123، الروم XXX، 30، الحج XXII، 31، البينة XCIII، 5

II — اطلال المسألة وأهميتها

يعتبر العصر الوسيط، في تحقيق تاريخ الفلسفة، عصر الفلسفة العربية واللاتينية، إذ أن السريانية والعبرية قد اقتصر دورهما على مجرد الوساطة، الأولى بين اليونانية والعربية، والثانية بين العربية واللاتينية. وهو كذلك، في الفلسفتين العربية واللاتينية، عصر التفاعل الصدامي بين الفلسفة بما هي لاهوت عقلي، والدين بما هو لاهوت وضعي.

وبحكم موقف غريب من مؤرخي العلم والفلسفة، أهمل هذا العصر وكاد يعتبر مرحلة موات، في تاريخ الفكر عند الحديث عن النهضة بوصفها عودة إلى اليونان تخطت عصر الظلمات والجهل في العلم⁽¹⁾، وفي الفلسفة⁽²⁾. وما لم نحدد هذه العودة تحديداً يجعلها تبرز، كما هي في ذاتها، حركة ذاتية للعصر الوسيط نفسه وقد تجاوز ذاته بأن امتحن

(1) وهذا هو معنى اعتبار جاليلي بداية العلم الحديث بالعودة إلى القديم من العلم، لكون الوسيط العربي واللاتيني مجرد عائق حائل دون نشأة العلم الحديث، واذن فهذه البداية ليست حصيلة الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفكر اليوناني إلى بداية العهد الهلنستي (أرخميدس) ، تلك هي أهم أسس تاريخ العلم الذي يعتمد كويري، مثلاً (Etudes Galiléennes, Hermann, Paris 1966) وباشلار، مثلاً (Le matérialisme rationnel, PUF, Paris 1963 - pp 207) (224 -). وقد نجد، عند ديكارت نفسه، مثل هذا الادعاء، في حديثه عن الرياضيات الكلية، القاعدة الرابعة من كتاب قواعد توجيه الفكر (Descartes, œuvres, Garniers; Paris 1967 ص 97 وما بعدها).

(2) وهذا هو معنى اعتبار ديكارت بداية الحديث بالعودة إلى القديم في الفلسفة لكون الوسيط مجرد عائق حائل دون نشأة الفلسفة الحديثة واذن فهذه البداية ليست الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفلسفة اليونانية. تلك هي أهم أسس تاريخ الفلسفة التي يزعمها ديكارت لنفسه في مقالته في الطريقة وفي تأملاته عندما يدعي الطلاق المطلق مع المدرسية طبيعة تكوين ومضمون علوم : فالعودة إلى المضمون الرياضي وإلى التكوين العلمي في الفلسفة لا يُقدّم على أنه حصيلة التطور في العصر الوسيط نفسه، بل يُعتبر ممكناً بالقطع معه، من حيز لا ينتسب إليه، وهو لعمري من الأمور التي لا يقبلها عقل.

أصوله الفلسفية (العقل) والدينية (الوحي)، فأزاح تلجلجات الفكر وأطلقه من جديد، يظل الربط بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة ضرباً من الاعتبار الذي لا يقنع به إلا شيعة العبقريّة اليونانية والتفوق الغربي.

العصر الوسيط جملةً، عربيّة ولاتينيّة، مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة. وإذا كانت المرحلة اللاتينية منه تعاني من سوء الحظ الذي أصاب لغتها التي أصبحت في أوروبا القوميات والثقافات الشعبية، لغة ميتة، بما جعل الاطلاع على تراثها يكاد يكون ممتنعاً لكلفة تحقيقه ونقله إلى هذه اللغات⁽³⁾، فإن إهمال المرحلة العربية، في غياب مثل هذا العائق، لا يمكن أن يفهم إلا بحدّاته البحث العلمي في النهضة العربية وتأثير الإهمال الموازي للعصر الوسيط اللاتيني، الذي، لو لا بعض الباحثين من رجال الدين، لصار نسياً منسياً، بحكم هذه العقائد المذهبية⁽⁴⁾.

وإذن، فخلافاً لوضع الفلسفة اللاتينية الوسيطة، يمكن، لحسن حظ اللغة العربية التي لم تمت مثل اللاتينية، أن يكون النفاذ إلى الفلسفة العربية الوسيطة أمراً ميسوراً ليس فقط للقلة من النخبة بل لجل الباحثين فيها، بما يوفر شروط التعاون الواسع الذي يمكن من اكتشاف الإشكالية الأساسية التي تلتقي عندها جميع الباحث الفلسفية الاستعمولوجية والأكسيولوجية في سعيها لتحديد منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية. وهذه الإشكالية هي إشكالية الكلي الموحدة بين الفلسفة وعلومها العقلية، والدين

(3) الكثير من المؤلفات اللاتينية الوسيطة في وضعيّة المؤلفات العربية، فهي ما تزال مخطوطة ومشتتة في المكتبات العامة والخاصة. وهي، خلافاً للمؤلفات العربية، أعجمية بالإضافة إلى المثقف الغربي الحاضر. لكون اللاتينية قد ماتت، ولم تبق لغة العلم والفلسفة منذ بدايات الثامن عشر، بل هي، حتى عند كبار المختصين، ليست بالطوعية التي توفرها لهم لغة العلم والفلسفة المعاصرة، وإذا ما استثنينا بعض رجال الدين ومؤرخي الفلسفة، فإن هذه المؤلفات أصبحت صماء.

(4) ومعنى ذلك أن العائق اللغوي وحده لا يفسر هذا الإهمال الذي أصاب العصر الوسيط اللاتيني في مجالي تاريخ العلوم والفلسفة، وخاصة في ما يتعلق بالجوانب الموجبة من دوره فيهما. وإنما يمكن اعتبار الموقف العقدي السالب لهذا الدور - ربما بدافع تغييب الدور العربي والشرقي عامة - من العوامل الأساسية لهذا الإهمال والخط من شأن الحقبة الممتدة من العهد الهلنستي إلى النهضة.

وعلموه النقلي، اذ كلها تلتقي عند المنزلة الانطولوجية للكلي
بما هو موضوع التفسير (العلوم النظرية) وموضوع التأويل
(العلوم العملية)، كما تحددنا في الافلاطونية المحدثه والحنيفية
المحدثه العربيتين.

ان الوقائع التاريخية، مهما تعددت، لا تمثل الاّ قرائن تختلف دلالتها
باختلاف احداثيات التأويل. فليس يكفي أن ننسب الى الفلسفة العربية
الوسيطه هذا الدور أو ذاك، هذا الاكتشاف أو ذاك، أو أن نكدس علامات
التأثير والتلاقى، اذا لم نجد في هذه الفلسفة نفسها الاشكالية الجوهرية التي
جعلتها تتضمن بطبيعتها شروط تجاوز ذاتها عودة الى الأصول، وقفزاً نحو
التغير النوعي في العلم والعمل وفلسفتها. واذن فلا بد من تحديد
نظام تاريخية الفلسفة العربية نفسها ببعديها النظري والعملي،
لكي ندرك منزلتها في التاريخ العقلي الانساني، لا بوصفها
قوسين قُتعا وخُتَما سدي، بل بوصفها ما تزال حية الى الآن
في الحضارة العربية خاصة، وفي الحضارة الانسانية عامة
وجودا وتصورا⁽⁵⁾.

ليس المهم أن نجادل مورخى الفكر من غير الفلاسفة، فهم، في جل

(5) لا يمكن أن يكون ما حرك النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وما يحرك الواقع
العربي الاسلامي في القرن العشرين، وخاصة في نصفه الثاني، مع ما يتصف به من
علاقات انفصال واتصال مع ما يحرك الغرب فيهما، لا يمكن أن يكون ذلك مجرد أوهام
مردفا الى الموقف الأصولي العائد الى الماضي، أو الى الموقف التحديثي الملتفت الى
المستقبل، لكن الموضة والاتجاه موقفان لا حيز لهما، ولا دور لحيزهما في كونها ما
هما، وهذا الحيز ليس الاّ حضور الفلسفة العربية الراهل في الحضارة العربية الاسلامية
خاصة، وفي الحضارة الانسانية عامة. وهل الحضور، في كل تجارب الفكر الانساني بما
هي متصلة الحياة، الاّ الاستحضار، بما هو ادراك لاتصال الحياة الفكرية ذاك ؟ واي خلف
فينسب اليهم أن يكون حضور الفلسفة اليونانية في الحضارة الغربية ممكنا بفعل
الاستحضار، ويتميز ذلك متمما عندما يتعلق الامر بالفلسفة العربية ؟ هل صار تاريخنا
من الشذوذ بحيث يخرج عن جنح ما ينطبق على غيره من مبادئ وقواعد ؟

الحالات، لا يعوزهم حسن النية ولا صدق القصد في محاولاتهم لاستعراض أحداث التاريخ الفكري والحضاري، بحسب ما يتوفر لهم من توثيق يعكس هذه الأحداث وتفاعلاتها في الزمان والمكان، أي أن مؤرخي العصر الوسيط، من غير فلاسفة التاريخ، مهما سعوا إلى نكران الحقائق، لا يستطيعون اغفال كونه العصر الذي كانت السيادة فيه للثقافة العربية في العالم المتحضر عندئذ. وكل نقص أو إهمال يمكن أن ينسب إلى غياب الشروط التوثيقية الموضوعية لكتابة التاريخ، نظرا لما يعاني منه التوثيق العربي والاسلامي من شساعة وفوضى وعدم تحقيق علمي سديد⁽⁶⁾.

بل المهم أن نحدد منزلة هذا الفكر تحديداً يبرز، فلسفياً، زيفَ فلسفات التاريخ التي تؤرخ للعلم والعمل وفلسفتها تاريخاً يحوّل النقص التوثيقي حوله أو الجهل به إلى حجج تجعل السدّ الوهمي لثغرات تاريخ العلم والعمل فلسفةً في مصير العقل الانساني، ذلك العقل الذي يصبح بحكم اقتصار علمه المنقوص على اليونان والغرب، مصيراً للعقل الانساني عامة، فيتحول عدم العلم بغير الغرب علماً بعدم غيره، تلك هي القفزة المؤسسة لجميع فلسفات مصير العقل المقصور على تاريخه المنقوص.

وإذا كان من الصعب الذهاب إلى حدّ القول بأن إهمال العصر الوسيط اللاتيني علته دافع التخلص من الاعتراف بدور العصر الوسيط العربي، تقدماً لحسن النية واكتفاء بنسبته إلى موت اللاتينية، فإن أسطورة مصير العقل لا تعدو أن تكون الآ متحبوكةً روائيةً تجعل من المعلومات المتبورة حول تاريخ العقل الانساني، أساساً للمفاضلة بين الحضارات ذات السند العقدي المشبوه.

(6) وضعية التوثيق العربي لا تحتاج إلى تعليق. لكن محاولات إحيائه هي التي أصبحت أكبر عوائقه، فتعدد المراكز بتعدد الدويلات العربية والاسلامية، فضلاً عن كونه يختلف عن التعدد العلمي الضروري للنهضة، تحول إلى تعدد البعثة والنهب للرصيد الفكري لأمة لم ينف تعددها وحدتها الحية قديماً، وأصبح تعددها الحديث على حساب حياتها، لكونه صار سعياً لتزييف التاريخ، وبناء أمجاد أم مستحدثة ما كان لها من وجود. وذلك ربما بتشجيع من الاستعمار الثقافي الذي يمد لتوطيد غيره من الاستعمارات لكونها متعذرة في أمة حية الذاكرة ومنظومتها.

والفرق بين تاريخ للوقائع يغيب فيه ما ينقصه بعلة نقصانه، وتاريخ يجعل ما ينقصه حجة لوجوب غيابه، بوصفه لا معنى له في مصير العقل، الفرق بين هذين التاريخين هو أن الأول يسلم بتكامل العلم الذي يتلو اصلاحه بتقدم اكتمال الاطلاع عما لم يكن معلوما من الوثائق، وأن الثاني يزعم، لكونه فلسفة في التاريخ المصير، بأن العلم اكتمل وأن ما غاب منه لا يستحق الذكر، مما يحوله الى وهم عقدي حافز لأصحابه تماديا في التزييف، ومحبطا لضحاياه، ان هم صدقوه، فاعتبروا العرض المذهبي للتاريخ تاريخا علميا للانسان.

وليس يكفي أن نحتاج هذا الوهم، إذ أن تكديس الوقائع والقرائن لا يفيد إلا في حالة الصنف الأول من التاريخ حيث يكون التأويل دائما موقتا ولا يعد مصيرا محتوما. لذلك سنتجنب الوقوع في فخ المقارنات الهادفة الى ابراز التأثير والتأثر بين الفلسفتين العربية واللاتينية، وهو ما يعلل امتناعنا عن الجمع بينهما في هذه الدراسة. علينا فقط أن نحدد التحولات الأساسية التي طرأت على الفكر في مرحلته العربية، وذلك من خلال الاشكالية التي تمثل بؤرة التساؤل الفلسفي والديني ونقطة التقاء جميع مسائلهما : أعني منزلة الكلّي الوجودية، بما هو المعقول العلوم، والمعقول المعمول وتناجها الاستمولوجية في علمي النظر (الرياضيات والمنطق) وعلمي العمل (السياسيات والتاريخ) تأسيسا للإصلاح الروحي عند ابن تيمية والسياسي عند ابن خلدون.

والمعلوم، اجمالا، أن العصر الوسيط، رغم وساطته، تحيط به مرحلتان واسطتان، احدهما تربط حدّ بدايته بالعصر الذهبي من الفلسفة اليونانية⁽⁷⁾،

(7) ينتهي العهد الذهبي من الفلسفة والعلم اليونانيين، نظريا، بميد الغزو المقدوني للشرق وغول مراكز الاشعاع العلمي من أثينا الى الاسكندرية خاصة. ولكنه عمليا لم يتوقف إلا بعد سيطرة الكنيسة على العقيدة الرسمية للدولة في روما وبيزنطة وتضلل دور الفلاسفة الوثنيين، وغلق المدارس العلمية، أي بعد القرن الخامس الميلادي (آخر كبار الفلاسفة الوثنيين، بركلس 412 . 484 ميلادية).

على التاريخ العقلي للانسانية من السابع الى الرابع عشر للميلاد⁽⁹⁾، وهي مميزات يتعذر ردّها الى العهد الهلنستي أو نسبتها الى عهد النهضة، ويمتنع من ثم الوصل بينهما بدونها، بما يستوجب اعادة النظر في فلسفات مصير العقل النظري والعملي وإبطالها.

ولا يمكن أن نفعل، ما لم نبحث في البعد النظري من منزلة الكلّي، ويمثله المنطق والرياضيات وما بينهما من اتصال وانفصال، من تعاون أو تناوب بوصفهما شكلي النظر الممكنين، وما لم نتساءل عن منزلتهما في الفلسفة من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلّي من حيث هو المعقول العلوم. فالدور المنسوب الى المنطق والرياضيات في سلم المعرفة والى منهجها في تحصيلها يرتبط بمنزلة الكلّي الوجودية ودور العقل انفعالا بالمعقول أو فعلا له. وتحديد هو الذي يطلعنا على كيفية الانتقال من عقل انساني منفعل بمعقول واقعي يتقبله من خارج الى عقل انساني فاعل يكون المعقول، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام المعرفة بالمعقول بما هو جوهر الى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا⁽¹⁰⁾.

(9) أي من نزول الوحي (610 للميلاد). لأن القرآن هو أهم مدونات القطب الثاني من هذه الرحلة. الى وفاة آخر فيلسوف في الاسلام السنّي (خمرزا عن تاريخ الفكر الاسلام الشيعي الذي قد يكون ذا ايقاع مختلف بعد سقوط الخلافة العباسية وانفراط عقد الاسلام نهائيا). لكن الدور العلمي والفلسفي بالمعنى الفاعل يمكن حصره بين نهاية السابع (تعريب الادارة والتعليم الفعلي) ونهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر بعد سقوط غرناطة (1492) والقاهرة (1516).

(10) النقلة النوعية في البعد النظري من الشروط الموضوعية لقيام المعقول النظري الى الشروط الذاتية لقيامه حدثت مرتين وكانت كلتاهما مضاعفة. فهي قد حدثت ربوبيا عندما أصبح قيام المعقولات مشروطا بالذات اللاهوتية العالمية بها، وقد لازم هذا التصور مقابلة هذا القيام الربوبي للمعقولات بما هو عين وجودها الم ابق لذواتها بالقيام الناسوتي للمعقولات بما هي آثار في الذهن، لا يتحقق لها شرط المطابقة الا عند المصطفين من الفلاسفة والاولياء الذين يحصل لهم الاتصال (الفلاسفة) والاتحاد (الاولياء). وذلكما هما وجهها الحدوث الاول لهذه النقلة النوعية. أما الثانية فهي المقابلة لها حيث يصبح الناسوتي في مقام اللاهوتي واللاهوتي في مقام الناسوتي، وذلك في محاولات دحض المثالية الألمانية المتأخرة على هيكل، وبين أن التوسط بين هاتين النقتين قد اعتمد على المنافسة بين الذاتين اللاهوتية والناسوتية، واقتسام الأدوار بينهما. ولعل افضل الأمثلة هو ذاتوية ديكرت حيث تؤدي الذات الربوبية دور الضمانة الوجودية، والذات الناسوتية دور الضمانة المعرفية. وهو ما اكتمل في الكانطية (فلسفة النظر) ثم في الهيكلية (في فلسفة العمل).

وليس البعد النظري من منزلة الكلّي بالمعزول عن البعد العملي منها، وهو بُعدٌ يمثله التاريخ والسياسة وما بينهما من اتصال وانفصال، ومن تعاون وتناوب بوصفهما شكلي القول العملي الممكنين. والتساؤل عن منزلتهما في الفلسفة، من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلّي بما هو المعقول العملي، هو الذي سيحدد دور العقل العملي انفعالا بالقيم أو فعلا لها. وهذا التحديد هو الذي يعرفنا على كيفية الانتقال من عقل إنساني منفعل بالقيم التي يتلقاها من خارج إلى عقل إنساني فاعل و مكونٌ لها، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام القيم بالمعقول بما هو جوهر إلى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا. وذلك إما بما هما متعاليتان أو بما هما تاريخيتان⁽¹¹⁾.

فإذا فرضنا العلم (الرياضي، والمنطقي، والسياسي، والتاريخي) بالمعنى الفني للكلمة مقتصرًا على ما حصل من قضايا إيجابية حول موضوعاته وما تستند إليه هذه القضايا من مبادئ وما يستند إلى هذه القضايا من نتائج، فإنه بهذا المعنى يمكن أن يجري في ظل فلسفات مختلفة وأحيانًا متقابلة، تقابلُ التناقض والتضاد بما تحدده من منازل وجودية للكلّي، بما هو المعلوم

(11) ما قلناه عن المعقولات النظرية يمكن أن نقول ما يوازيه عن المعقولات العملية أو القيم. فالمسألة عن التحسين والتفجيج العقليين، تعود إلى المقابلة بين طرفين من القيم أو، بصورة أدق، بين منزلتين وجوديتين للكلّي العملي. فهو ذاتي للموجودات عند القائلين بالتحسين والتفجيج، وهو طارئ عليها عند نفائهما. والأولون يعتبرون الموجودات لذاتها ذات قيم يدركها العقل، والثانون يعتبرونها على البراءة الأصلية أو النفى الأصلي، أي أن القيم تأتيها من تقويم الذات المدركة لها. ومن ثم فالتقويم نوعان: الأول تقويم الشارع، وهو مطلق لأنه حكم شرعي وضعته الذات الإلهية التي نقلت الموجودات من النفى الأصلي إلى الوصف القيمي، أو بلغة القانون إلى التكييف القانوني، وهو معنى القيم الخمس أو الأحكام الخمسة (القيمة المحايدة أو المباح، ثم القيمتان الموجبتان، واجب، - ومندوب إليه، والقيمتان السلبيتان، حرام ومكروه)، والثاني التقويم الخارج عنه، ويعود إلى دوافع نفسية (الرغبة والنفور) أو دوافع اجتماعية، دفعت الذات الناسوتية إلى الوصف القيمي للأشياء (النافع والضرر والمصلحة العامة الخاصة بمجتمع معين).

والمعمول. لكن العلم عندئذ يصبح مجرد آلة عقلية رمزية⁽¹²⁾ مفصولة عن المابعد الرمزي العام الذي تبرز عليه بوصفها ما صار ايجابيا، وموثوقا به منه. ولا نستطيع عندئذ أن نؤرخ للعقل الآ تاريخا كليا يتعلق بتراكم تلك القضايا الموسومة بكونها ايجابية، وننفي، من ثم، كل تغيير كيمي للعلم، وكل سعي لتفسير الثورات العلمية والعملية في تاريخ الفكر الانساني.

لذلك، فإن العلم، بهذا المعنى المستثنى للرحم الرمزي المولد له، اعني للفلسفة بما هي تحديد المنزلة الوجودية للكلية المعقول والمعمول، رغم كونه لا يستقيم حتى في عصرنا فضلا عن العصر الوسيط، لا يمكن أن يكون موضوعا للبحث الفلسفي، لأنه من البدء، استثنى الوشائج الرابطة بينه وبينها، فيصبح الكلية النظري في الرياضيات والمنطق، والكلية العملي في السياسيات والتاريخ، اعني موضوعي النظر والعمل غير قابلين للدراسة الآ بوصفهما من ضمائر العلم بهذا المعنى المبتور.

وهذه الضمائر المسكوت عنها في النص العلمي الذي نفترضه مفصولا عن أساسه الرمزي العام، تبدو شديدة الوضوح عند الفلاسفة والمتكلمين بوصفهم علماء لا يفصلون بين نص علمي موجب وهوامش غير موجبة، وهم لا يتقابلون بهذا النوع من المقابلة، بل أن ما يجعلهم منتسبين الى مرجعين مختلفين هو طبيعة تصورهم لموضوع المعرفة والعمل. فالفلاسفة

(12) العلم بما هو آلة رمزية، والآلات نوعان، آلة مادية، وتستعمل للزيادة في قدرات اليد والحواس، وآلة رمزية، وتستعمل للزيادة في قدرات الفكر. وبالتدريج التقى نوعا الآلة، فأصبحت الآلة المادية قادرة على الانطباق على ما هو آلي من أفعال الفكر، والآلة الرمزية قادرة على الانطباق على ما هو فكري من أفعال اليد. والآلة التي يتحد فيها المنطقي والتقني هي النظام العقلي المتشاكل بين منظومة الروامز ومنظومة الرموزات أو المنطق والتقنية. وذلك هو العلم بالمعنى الحديث للكلمة، حيث يصبح التحقل فعلا مكونا للمعقول الموجود، والفعل المكون للمعقول الموجود تعقلا. وبذلك تكون الرموز في دورها السحري استمشت غايتها في دورها التقني، وبين الدورين كان التدرج للتلاقي بين الآلية المادية والآلية الرمزية، أو بين المنطق والتقنية. وهذا الحلم السيميائي والسحري صار حقيقة بفضل علمنا وتقنيتنا الحديثة.

يبحثون في علوم الطبيعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. والمتكلمون يبحثون في علوم الشريعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. ويبحث الأولون في الشريعة قياسا على الطبيعة، ويبحث الثانون في الطبيعة قياسا على الشريعة. ويكون ذلك، في الحالتين، «بما - بعد، هو عند الأولين ما بعد الطبيعة، أو ما بعد الوجود الطبيعي، وهو عند الثانين ما بعد الشريعة أو ما بعد الوجود الشريعي، وهي مقابلة اذن بين طبيعة - ما بعد طبيعة وتاريخ - ما بعد تاريخ..»

ومن هنا كان نموذج التفسير عند الأولين منطقيا كليا - اذ هو نموذج يحاكي الآلية الطبيعية بالآلية المنطقية - ، وكان النموذج التفسير عند الثانين منطقيا دراميا اذ هو نموذج يحاكي الآلية التاريخية بالآلية المنطقية. وسينتج عن الصدام بين النموذجين تطورات تجعل بعض أولئك ينجذبون بنموذج هؤلاء، وبعض هؤلاء بنموذج أولئك ، وخاصة بفضل الدور الذي أداه ابن سينا والغزالي⁽¹³⁾.

وهذا التقابل والتداخل يتحدد، في مجال منزلة الكلبي عامة ومنزلة بعديّه النظري والعملي بعنصريّ كل منهما (المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات) تحددًا جعل مراحل تطور هذه المنازل هي عينها مراحل الصدام والتناوب بين الفريقين في السيادة على التشريع للنظر والتشريع للعمل في الفكر العربي، لكان المتكلمين، بحكم منازعتهم للفلاسفة حول المنطق والتاريخ الفلسفي اللذين يبدوان مناقضين للدين بنتائجهما الميتافيزيقية والميتاتاريخية، أعطوا التقدم للرياضيات والسياسة بمقتضى طبائع العمران اللتين تبدوان دون الأولين البعياريين التزاما بالميتافيزيقا والميتاتاريخ المناقضين للدين،

(13) وينسب ابن رشد الى ابن سينا دور تكليم الفلسفة، ابن رشد تهافت التهافت، لمسألة الأولى الدليل الأول، ص 54. نشرة الأب يويج. دار المشرق بيروت الطبعة الثانية 1987. وينسب ابن خلدون الى الغزالي دور فلسفة الكلام، ابن خلدون، المقدمة. VI، 10، علم الكلام، ص 836.

أعني ميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة وميتاتاريخها⁽¹⁴⁾ وحصرها المقبول منهما في ما يمكن أن يرد الى الأخيرتين⁽¹⁵⁾.

وهكذا إذن، يقتضي تحديد التحولات الكيفية للعلم نظرية وعملية عدم حصره، تجريدًا، في الايجابي منه، لكونه، بحكم طبيعه النسبي والتاريخي، يبقى نسقًا ذا ثغرات دائمة ومفتوحًا الى ما لا نهاية. وهو لا يكون نسقًا تامًا إلا بثغراته المثلة للمعدوم منه عدم الضمان المسكوت عنها، بوصفها منزلة الكلبي ببعديها النظري والعملي المحددة لكونه هو ما هو ايجابيا، ولكونه ليس هو ما ليس هو سلبا، وهما كوناان يفسران تاريخيته المتكاملة بالكر والفر، بالتقدم والنكوص المتناوبين.

ويمكن أن نحدد هذه الضمان في أنواع القول الذي يسدّ ثغرات الموجب من المعرفة النظرية والعملية. وهي تعود الى جنسين، عادة ما يعتبرهما البعض ممثلين لما بعد العلم النظري والعملية.

فأما الجنس الأول فيتألف من الأقوال التي تسدّ ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف استعماله وليس بهدف عمله. ويكون هذا الاستعمال اما للتعليم (وهو سد بالشرح المابعد لغوي - اسم باسم، أو بالشرح المرجعي - اسم بمسمى)، أو للتطبيق (وهو سد بالتطبيق المنهجي، قياس لمعلوم علم آخر على معلومه، أو سد بالتطبيق التقني، قياس للعمل على النظر ممارسة).

وأما الجنس الثاني فيتكون من الأقوال التي تسدّ ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف عملها وليس بهدف استعمالها. ويكون هذا العمل

(14) وهما قد أصبحا امرا واحدا في النسق الصوفي وفي السياسة التي تدعو اليها وتمارسها فرق الشيعة المغالية. وذلك لأن السياسة المدنية تجعل من النفس الجزئية نموذج المدينة لأنها هي بدورها نسخة من النفس الكلية بما هي مثيل النموذج المثالي للكون. اخوان الصفاء، الرسائل النفسانيات العقلية والرسائل الناموسية 39 - 52.

(15) وهو ما يفسّر حصر النطق في بعده الصوري مثلا، ابن خلدون، المقدمة، فصل النطق، VI، 912 - 943.

أما بتحقيق التناسق المنطقي الصوري للمعرفة من خلال ربط قضاياها المنفصلة بمقدمها بما هو شرط لها وبتاليها بما هي شرط له، أو بتحقيق التناسق المنطقي المادي للمعرفة من خلال اعتبار المقدمات والتوالي المفروضة في الأول، موجودة في الثاني أو بالسعي إلى إيجادها.

وبين أن الجنس الأول من ضمانات القول العلمي، وإن كان مهمًا، فهو يوجد على حاقتيه توجيهها منه إلى الذات المتعلمة لتصويرها به أو إلى الموضوع المعلوم لتصويره به، وهو من ثم لا ينتسب إلى الضمانات المفيدة فلسفياً، رغم كونها دالة على منزلة العلم النظري والعملية الاجتماعية⁽¹⁶⁾. أما الجنس الثاني فهو ملاصق للعلم الإيجابي بدرجة تجعله يعد عين حركته، عندما يكون بصدد التحقق. وأذن فهو ليس من الضمانات إلا بمعنى كونه صيرورة العلم النظري والعملية موجبا، من حيث هي بصدد الحدوث. وهذا هو الذي يدعي كل من الفلسفة والكلام أنه هو، وهو عينه ما لا نستطيع فصله عن قضايا العلم بما هي قد تكون حصلت وانتهت، إلا إذا تصورنا الماضي قد مضى باطلاق ولم يعد له حضور في الحاضر الذي ينتسج من خلاله المستقبل العلمي في النظر والعمل.

ورغم أن هذا الوصف يبدو وكأنه يعتبر أنه يوجد شيء اسمه النص العلمي الموجب، ويؤدي دور الأصل، ويوجد شيء غير اسمه النص الساد لفراغاته وثمراته، ويؤدي دور الحواشي والهوامش، مما يجعل الأمر الأول شرط الأمر الثاني امكانا ووجودا، فإن ما يحدث فعلا في حركة العلم

(16) ومعنى ذلك أن سد ثغرات العلم خلال استعماله (لاخلال عمله) يحكمه التوظيف الذريعي للاستفادة من العلم في تكوين المتعلم بالشرح اللغوي أو بالشرح الإشاري، وفي الفعل في موضوع العلم تقنيا بتغييره أو باستخراج ما فيه من فوائد. وهذا التوظيف التربوي والتقني للعلم يتعلقان إذن بالنتائج المصلحية للعلم في المجتمع، وغالبا ما تمنع الذهنية المصاحبة لهما من كل تقدم علمي، حصرا للمعرفة في فوائدها وتخليها عن التجرد الضروري لكل العظام العلمية كانت أو عملية لما يصاحبه من استغلال بالاضافة إلى الظرفيات ويبحث معمق من أجل العلم للعلم.

النظري والعملي - ان صحت فيه هذه المقابلة بين الموجب والسالب - هو، في حقيقته مقابل لذلك تمام المقابلة. فالنصوص السادة للفراغات والثغرات هي الشوارط، والنصوص الموجبة هي المشروطات. ولو فرضنا لهذه العلاقة لحظة صِفَرٍ في مبتدأها، لكانت النصوص السادة للثغرات، من حيث كمّها على الأقل، أهمّ من الخبرات الموجبة عند الانسان. وبالتدريج يتم التطور بنسبة عكسية كمّا، وطرديّة كيفّا، فالخبرة الموجبة تتزايد، والنصوص السادة لثغراتها تتناقص كمّا، لكن فاعلية هذه مناسبة لفاعلية تلك. ومعنى ذلك أن سد الثغرات، بما هو فرضيٌّ مُقَدَّمٌ وقَرَضِيٌّ قَالِيٌّ، يزداد دقّةً وصرامةً، فيقترب، من ثمّ، من الخبرة الموجبة التي تسنده ويستندها، بل أن الموجب السابق، بالاضافة الى ساد ثغراته، يصير ماضيه الذي استحال موجبا بعد أن كان مجرد فرضيه. ومعنى ذلك أن ايجابية القول الساد ليست الا ادراك سلبية القول الموجب الذي ظنّ حقيقةً علميّةً حَصَلَتْ. واذن فكلا القولين من طبيعة واحدة، رغم اختلاف الوظيفة، فكلاهما يدل على عدم اكتمال النسق العلمي، الاول لكونه خبرة موجبة معزولة، والثاني لكونه مُتَمِّمًا غيرَ موجبٍ وَوَاصِلًا بين الخبرات. كلاهما يتضمن في ذاته حضور المعلوم في النسق العلمي النظري والعملي.

وما التوالي بينهما، بما هو فعل البناء المنطقي الرابط، والمؤسس، الا حركة العلم نفسها من حيث هو غير منفصل عن أساسه الفلسفي، اذا كان هذا العلم من علوم الطبيعة وتوابعها، أو عن أساسه الكلامي، اذا كان هذا العلم من علوم الشريعة وتوابعها، وهو بالإصطلاح السائد في العصر الوسيط علوم العقل وما بعدها، وعلوم النقل وما بعدها. وهذان المابعدان، بوصفهما الجنس الثاني من سد ثغرات الخبرة الموجبة، يمثلان شرطي امكان العلم والعمل، أعني الفلسفة والكلام بما هما هذا السد المتواصل لثغرات خبرة الانسان النظرية والعملية في المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات.

لذلك فان سعينا الى تحديد منزلة العمليّين النظريّين والعمليّين العمليّين، من خلال منزلة موضوعيهما الوجودية ومنزلة شكليهما الاستمولوجية، يعود

الي تحديد جذرهما الواحد ، منزلة الكلّي الوجودية في الفلسفة والكلام، هما
هو العقول المعلوم والعقول المعمول.

ولما كان الكلّي ذا علاقة بعناصرهما صدقه، التي هو كلي بالإضافة إليها،
وبالعقل الشخصي الذي يدركه بادرار فاعل أو بادرار منفعل، بحسب
منازل الكلّي الوجودية، صار تحديد منزلة الكلّي الوجودية شرطاً في تحديد
تعيّناته في علوم النظر (الكلّي بالمعنى المنطقي والرياضي)، وفي علوم العمل
(الكلّي بالمعنى التاريخي والسياسي)، وهذه المنزلة المتقدمة على تعيّناتها
النظرية والعملية تراوحت بين الواقعية، والاسمية هما حدّاً هذه المنزلة في
اتجاهيّ الاثبات والنفي المطلقين للكلّي، مروّرا بحدين أوسطين هما : الوجود
بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل (الأرسطية والتصورانية)⁽¹⁷⁾.

وبينّ أن ذلك يوازيه، على مستوى علاقة الكلّي بالعقل الذي يدركه،
نظرية الانفعال المطلق والفعل المطلق، كحدين لدور العقل في انتاج المعرفة في
اتجاهيّ النفي والاثبات المطلقين لهذا الدور، مروّرا بحدين أوسطين هما
التجريد المنفعل⁽¹⁸⁾ والتجريد الفاعل⁽¹⁹⁾.

(17) الشهرستاني ، لقد خصّص الشهرستاني القاعدة السادسة من كتابه نهاية الاقدام
في علم الكلام لمسألة الأحوال مستعرضاً آراء مثبتيها ونفاتها وعلاقات ذلك بمسألة
الكلّي عند الفلاسفة، فيقابل بين مثبتيها ونفاتها بنفس المقابلة بين الأرسطية والاسمية ،
وقد اختار هو الحل التصوريّ ضد الاسمين بالمعنى الاشعري، والواقعيين بمعنى وسيط
بين الأرسطية والافلاطونية، أعني اصحاب الأحوال (أبا هاشم الجبائي) ، نهاية الاقدام
في علم الكلام، القاعدة السادسة ص 137 - 149، تحقيق الأستاذ الفرد جيوم، (غير
مؤرخ).

(18) التحليلات الثانية، فصل ادراك المبادئ II، 19، 99 ب 15 وما بعدها.

(19) ابن تيمية، المامية بما هي مصطلح علمي مجرد اسم مخترع ، إذ هذا مجرد وضع
واختراع. إذ يقدر كل انسان أن يعترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه غيره.. الرد
على المنطقيين ص 67.

ويمثل حدًا العلاقة في مستواها الوجودي بين الكلي وأعيان ما - صدقه.. وفي مستواها المعرفي بين الكلي والعقل الذي يدركه، وكذلك وسطاها الأولين (الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل)، ووسطاها الثانيين (التجريد المنفعل والتجريد الفاعل) معالم الطريق الناقلة من الفلسفة التي تستمد شروط قيام المعقول النظري والعملي من موجودات خارجية واقعية، هي الجواهر، إلى الفلسفة التي تستمد شروط قيام هذا المعقول النظري والعملي من فعل الذات الإلهية أو الإنسانية بما هي مبدعة له.

والمعركة بين الفلسفة بمراحلها النسبية إلى الكلام والكلام بمراحله الإضافية إلى الفلسفة⁽²⁰⁾، هي مراحل اكتشاف الذاتية الفاعلة اللاهوتية والناسوتية في العلم والعمل، فعلا متعاليا أولا، ثم فعلا تاريخيا ثانيا، وذلك باستعمال دليل التمانع الانطولوجي لنفي إحدى الذاتين وإثبات الأخرى، أو دليل التناقض الأكسيولوجي للفصل بين مملكة الوجدانية الانطولوجية للذات الربوبية، ومملكة الوجدانية الأكسيولوجية للذات الناسوتية⁽²¹⁾. ولعل تزامم الذاتين على الفاعلية هو الذي أحر ادراك النقلة النوعية الحاصلة لابقائه على فاعلية الذات الربوبية خارج التاريخ سعيا إلى إثبات فاعلية الذات الناسوتية

(20) وهذه المراحل تضع لمعيارين، أحدهما شكلي ويجعل ابن سينا حدا فاصلا بين الفلسفة غير المتكلمة والفلسفة المتكلمة، وذلك بتوسط الإسماعلية والقرامطة (ابن تيمية استنادا إلى ترجمة ابن سينا الذاتية)، والثاني مضموني، وهو أعمق من الأول، ويجعل أحد الفاصل مفقودا للتلازم بين المابعديين الفلسفي والكلامي الناتج عن تكوين الشكل العقلي للعلوم النقلية عند السنة وتكوين الشكل النقلية للعلوم العقلية عند الشيعة كما سنبينه. ويدور التداخل بين المابعديين حول منزلتين جوهريتين تعلق بهما الصدام بين ما بعد الطبيعة الفلسفي وما بعد الشريعة الديني، أعني مصدر الحقيقة النظرية، ودور الزعامة الروحية العملية، أو المقاتلة بين العقل والوحي نظريا وبين الفيلسوف والنبى عمليا.

(21) دليل التمانع الإيجابي، هو الحجة الأساسية للجبرية بالاضافة إلى الإنسان شرطا للحرية بالاضافة إلى اللاه، ودليل التناقض التكليفي هو الحجة الأساسية للقدرية بالاضافة إلى اللاه، شرطا للحرية بالاضافة إلى الإنسان.

فيه، والعجز عن تجاوز الثنائية، أو لتجاوزه الثنائية بنفي الذات الناسوبية وتحويل التاريخ الى فعل لاهوتي خال من الانسان بما هو ذات ضالة أو خال من الاله بما هو قد حل في الانسان المتجبر (فرعون) أو الكامل (الولي). وغاية بحثنا هي دراسة هذه النقلة ومدلولها في النظر والعمل، بما هما فعل الاهي خالص، أو انساني متأله، أو الاهي متأنس، أو انساني خالص، وتلك هي آخرة المراحل المحددة للإسمية كما يمثلها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل رداً من الاول على الفلسفة النظرية (المنطق والميتافيزيقا) المؤسسة للجبرية والطفيلان السياسي ومن الثاني .على الفلسفة العملية (التاريخ والميتاتاريخ) المؤسسة لنفس المعينات لحرية الانسان.

ذلك أن نفي واقعية العقول المعلوم والمعمول بالاضافة الى الاله واعتبارهما تالين لفعله لا متقدمين عليه يمثل المرحلة الأولى نحو التخلص من واقعية الكلبي المفارقة والمحايدة، ولكنه لا يعني بُعدَ طريقتي الذات الانسانية بما هي بدورها فاعلة غير منفصلة بالعقول المعلوم والمعمول. ولهذه العلة يعد علمها، خارج ما يعتبر مضمونا لعلم الله وعمله في الشريعة ضلالا وعدما، بما قد يعني أن المدلول الأول للإسمية مدلول سالب، من جنس، أن هي الآ أسماء سَمِيَّتْهُمَا أَتَمَّ وَأَبَاؤُكُمْ⁽²²⁾. ومن المفارقات أن دليل التمانع هو عينه الذي أدى الى وحدة الوجود الفاعل، ومن ثم الى جعل أفعال الانسان أفعالا الهية، ما جعل ابن تيمية يعيب على ابن عربي - بحكم وحدة الوجود المطلقة - نقض امكانية مثل هذه الضلالة ومن ثم العودة الى الجبرية المطلقة⁽²³⁾. واذن فنفي الجبرية والحلولية يقتضي، حسب ابن تيمية، اثبات فاعلية الذات الانسانية، ومن ثم اعتبار النظر والعمل تالين عن أفعالها وليس متقدمين عليها، فاعلين فيها، وهما، من ثم، قبل فعلي النظر والعمل، عدما القيام الذاتي الآ في الأسماء. لذلك فإن نفي واقعية الكلبي النظري (ابن تيمية)

(22) قرآن كريم، النجم 35، وكذلك ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَسْمَاءُ سَمِيَّتْهُمَا أَتَمَّ وَأَبَاؤُكُمْ.

يوسف 40، وكذلك أَتَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءَ سَمِيَّتْهُمَا أَتَمَّ وَأَبَاؤُكُمْ. الاعراف 71.

(23) ابن تيمية، الرد الاقوم، ص 73.

والكلي العملي (ابن خلدون) ليس إلا نتيجة حتمية لوقف اسمي من الكلي يجعله، بالإضافة الى العقل الانساني الناظر والعامل، في وضعية منزلته بالإضافة الى العقل الالهي ايجادا وحكما. واذن فتفي الواقعية النظرية والواقعية العملية تعني أن العلوم والمعمول لم يبقيا موضوعين متقدمي الوجود على العلم والعمل، بل هما صارا عند ابن تيمية وابن خلدون، ثمرتي فعاليات الذات الانسانية في التاريخ العلمي والعملية كما ينسبان الوجود الطبيعي والوجود الشريعي (أي العالم والإنسان) الى الذات الالهية في ما بعد التاريخ العلمي والعملية. وذلك هو معنى علاقة الاستخلاف عندهما⁽²⁴⁾ وهو جوهر الخليفة الهدنة دين الفطرة الأول بالذات والآخر بالزمان.

(24) ابن خلدون، المقدمة VI، 11، ص 838 - 840. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره وهذا معنى الاستخلاف المشار اليه في قوله: «إني جاعل في الأرض خليفة»، (البقرة 30).

III — الخطة والمنهج

يمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلبي النظرية والعملية في الامسلة العشرة التالية :

(1) لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي الى ابن رشد، رغم سعيها الى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الافلاطونية المحدثه الهلنستية سواء بالايجاب أو بالسلب ؟

(2) لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين احدهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الافلاطونية المحدثه، أعني الافلاطونية والارسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى الى الثانية (المشائية) أو الثانية الى الأولى (الصفوية)، في القرن العاشر - الرابع، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الاشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن الثاني عشر - السادس ؟

(3) لماذا كان الكلام العربي، من واصل الى ابن الخطيب، رغم سعيه الى التخلص، حبيس الاطار الذي حددته الخنيفية المحدثه في القرآن سواء بالايجاب أو بالسلب ؟

(4) لماذا بدا هذا الكلام معتمدا على حركتين متواليتين احدهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الخنيفية المحدثه، أعني التوراتية والانجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى الى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي) أو الثانية الى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي) ؟

5) لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الاسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال الى شقين تابعين لهما : البهشمية والاشعرية ؟

ا) * فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الافلاطونية المحدثه الى الافلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الارسطية (الاشراقية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثه الى الانجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني) ؟

ب) * وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الافلاطونية المحدثه الى الارسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الافلاطونية (الرشدية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثه الى التوراتية (الاشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الانجيلية (التصوف الظاهري) ؟

ج) * بما جعل الفرق الشيعية افلاطونية محدثة فلسفيا بالرد الى افلاطون وصلا، أو بالتخليص من أرسطو فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد الى الانجيل وصلا، أو بالتخليص من التوراة فصلا.

د) * وجعل الفرق السنية افلاطونية محدثة فلسفيا بالرد الى أرسطو وصلا، أو بالتخليص من أفلاطون فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد الى التوراة وصلا، أو بالتخليص من الانجيل فصلا.

(هـ) * فانقسم الكلام الى نوعين : باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه،
فلسفيا، الافلاطونية بمراحلتيها، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفيا،
الارسطية بمراحلتيها.

(و) * وانقسم التصوف الى نوعين ، باطني ذي ميل شيعي يغلب
عليه، فلسفيا، الافلاطونية بمراحلتها (تأثير الصغوية والاشراقية)، وظاهري ذي
ميل سني يغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمراحلتها (تأثير المشائية والرشدية).

(6) لماذا تولد عن حركية الوصل والفصل بين حدي الافلاطونية المحدثه
(الافلاطونية والارسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثه (التوراتية والانجيلية) ثورة
في النظر والعمل أدت الى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي
والكلامي خلال المرحلة العربية من تحديد لمنزلة الكلبي النظري والعملي
الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلبي الواقعي الى الفعل بإحداث
الكلبي الاسمي في النظر (ابن تيمية ، الماهية اسم مخترع) وفي العمل (ابن
خلدون ، القيمة اسم مخترع) ؟

(7) ولماذا تولد من حركة الوصل والفصل بين حدي الافلاطونية المحدثه
العربية وبين حدي الحنيفية المحدثه العربية أن كلا منهما، في سعيها الى تهديم
مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت الى تهديم ذاتها بصفتيها تلك، اذ هي
آلت اليها فأصبحت الحنيفية المحدثه مستندة الى الافلاطونية المحدثه، وأصبحت
الافلاطونية المحدثه مستندة الى الحنيفية المحدثه، بوصف القسيم الفلسفي ممثلا
لنظر، والقسيم الكلامي ممثلا للعمل ؟

(8) ولماذا كانت السنة حربا على الشيعة بما هي افلاطونية محدثة ذات
ميل افلاطوني مضمونا وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل انجيلي شكلا ؟
وكانت الشيعة حربا على السنة بما هي افلاطونية محدثة ذات ميل ارسطي

شكلا، وبما هي حنيقية محدثة ذات ميل توراثي مضمونا ؟ بما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حربا ذات أحزاب واضحة التخوم السياسة والفكرية.

(9) ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولا (بين المشائية والصفوية ثم بين الاشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجا زوجا) وفي الكلام والتصوف ثانيا (بين البهشية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين الى شبه المعركة الدونيهخوطية التي أدت الى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في نفس الوقت، ما انتهى اليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها في هذه اللحظة التي تحدت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الاصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الاصلاح الاجتماعي والسياسي ؟

(10) لماذا كانت احداث هذا التاريخ بظرفية الفلسفي والديني وما انتهت اليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه) ملائمة ملائمة عجيبة للظرف التاريخي العربي والانساني، في عصر النهضة العربي ، ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنة الصوفي (ابن تيمية) والثورة على السلطان المادي للعسكريات المستند الى السلطان الاول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الاصلاح الروحي عند الاول، والاصلاح السياسي عند الثاني ؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (الأصلائية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل حصول اللقاء

أولاً، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية : بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أمورا لم تكن مستعدة اليها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل هي وليدة توافق عجيب بين ظرفين حضاريين متماثلين شكلياً، رغم الفوارق⁽²⁵⁾.

ويمكن أن ندرك نظام العقد في البحث عن أجوبة انطلاقاً من غاية الفكر العربي كما تعينت قبل المرحلة التي توصف بعهد الانحطاط. فنقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في

(25) ورغم أننا التزمنا بعدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليماً بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الانساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الافلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية تضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الافلاطوني والأرسطي، والبحث عن الحل في ادخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال الفارق، بما هو مقابل للصورة الهائنة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة الى الهائنة أو بالمقابل عملية تشويق انصوري يصعد من الهائنة الى المفارقة. كما أن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية والتوراتية المحدثة الألمانية تضع لبنية ثابتة هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والانجيلي، والبحث عن الحل في ادخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جمع الأمران صار التقاطبان متطابقين ومثلين لوجهي الجدل الهرلي للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التقاطب بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التقاطب هو الذي ميز محولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الانساني وما بعد الطبيعة، وما بعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الالهي، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفیها مشكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيجل وماركس)، والاسمية عند نهائياتها في نفس اللحظة (كانط وكونت).

وفعلاً فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركة التماهي المطلق بالصلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيجل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيجل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة = فالأولان تستند فلسفتهم على اطلاق ميتافيزيقي يحول ما بعد التاريخ اللاهوتي الى التاريخ الناسوتي (هيجل) أو يحول التاريخ الناسوتي الى ما بعد لاهوتي بإطلاقه (ماركس) والثانيان تستند فلسفتهم على رفض الاطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه القضية، رغم الفوارق، ماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالاشراق والتصوف وبالرشدية والكلام بما هما والعريان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي مازلت لم نقهّم بعد أبعادها الرجعية الأهلية والبرانية.

الافلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتافيزيقي (البعد الافلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الافلاطونية المحدثة العربية) يمثلان الغاية التي انتهى اليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرن الثامن - الرابع عشر. فكانت نتائج هاتين المحاولتين المستندتين الى منزلة اسمية للكلية ذروة ما بلغت اليه الفلسفة العربية، في سعيها الى تجاوز الافلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل غفوتها. ولعل ذلك مما يفسر كون محاولتيهما أسست، الى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر التاسع عشر ولا يمكن أن تكون الغاية - البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير الى نظام العقد في حركة الفكر العربي فلسفيته وكلاميه. لذلك نحتاج الى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية الى الاسمية أمراً يمكننا، بما هي شروط ذاتية لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل وما بعدهما التأسيسي.

ذلك أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتافيزيقي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي : الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو مارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في الافلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو مارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك ابستمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كمارستين فعليتين جاريّتين في التاريخ بما فيهما من محاولة، واصابة، وخطأ، وتدرج، وكر، وفر، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند الى واقعية الكلية المفارقة (افلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المنتقل، خارج الزمان، من المفارقة الى المحايث (أفلوطين)، وما ينتج عنه من

تصور واقعي للعلم وللعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعين الى علم نفس مرفوع الى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيضاً ايجاداً أو فيضاً إعلاماً. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية الى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون للواقعية نحو نظرية اسمية للكلبي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الانساني. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريتها وعملياتها بصورة عامة، بل ان همننا الاساسي سيكون استتخراج المنطق العميق لمنازل الكلبي النظري والعملي في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية . وربما أيضا الانسانية عامة لا العربية فقط . بين تأسيس أول الانساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد. وما قبل ذلك آل اليه ، وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي الى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة⁽²⁶⁾.

وبين أن هذه الشروط التي نسعى الى تحديدها هي جميعا من طبيعة تاريخية . اذ نحن ننفي من البداية دعاوي الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي الخ . . . وننطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الانسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكانا (الأجوار) وزمانا (المتقدم عليها الفاعل فيها والمتأخر عنها المنفعل بها).

(26) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة ، فانها جميعا - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للارجاع الى اصول مستمدة من هذه الاشكالية ، اشكالية النزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلبي، ميلا للفلاسفة أو عليهم أو ميلا للمتكلمين أو عليهم ، ولا حاجة لذكر الامثلة فهي أشهر من أن تحتاج الى الذكر.

لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعا تاريخية، فهي ضربان :

الأولى : هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بُنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات متغلقة معطاة في البدء . وهذه المعطيات نوعان : الأول هو الافلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني هو الخنيفية المحدثة كما تحدت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية فإنهما يبقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتتين وبالإضافة إليهما وقع التعامل معهما انطلاقا من النظر والعمل كمارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما إلى أن تم التخلص النهائي من أساسها المتعالي الطبيعي (للأولي) والشريعي (للتانية)، بعد أن تحدّا في الانساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية : هي الشروط التاريخية التي نتجت عن التفاعل النظري والعمل مع الأولى وبها مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكن البحث من اكتشاف التفرعات التي حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتي تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو اللقاء - الصدام، بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات⁽²⁷⁾ وأداة الأدوات هي التساريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي

(27) بمعنىها، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقسمه علوم النقل خاصة غاية قصوى لها.

الرياضيات⁽²⁸⁾ وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البينة بين هاتين التجريبتين ومنزلة الكلّي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية (التاريخ والسياسيات)، انطلاقاً من منزلة الكلّي في علوم النقل وفي علوم العقل، والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية كما سنرى.

وستحدّد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهمّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية (أعني الأولى) هي منزلة الكلّي في الافلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثّة. ولما كانت الأولى واقعيةً طبيعيةً والثانيةً اسميةً شريعيةً، فإن الصدام بين المنزلتين خلال التجريبتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الافلاطونية المحدثّة وعلومها العقلية وإلى تكوين الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية⁽²⁹⁾، مضطرةً إلى مسعتين متنافيتين: فاستيعاب الافلاطونية المحدثّة وعلومها العقلية يقتضي التخلّص من الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية، لكون منزلة الكلّي فيها (الوضعي الشريعي) منافيةً لمنزلة الكلّي فيها (العقلي الطبيعي)، وتعقيل الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية يقتضي التخلّص من

(28) بمعنىها أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقاسمه علوم العقل خاصة غاية قصوى لها.

(29) بخلاف الافلاطونية المحدثّة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثّة وعلومها أمراً موجوداً إلا كمادة خام لم تصر بعد في حيز العقول، وصيرورتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الافلاطونية المحدثّة وعلومها كانت أمراً موجوداً في حيز العقل ولم يبق إلا استيعابها ونقلها (مكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم العقل. وقد أدت التجريبتان إلى الصدام بين منزلة لكلّي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة لكلّي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

الافلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، لكون منزلة الكلّي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافيةً لمنزلة الكلّي في الأولى (الوضعي الشريعي).

ولا عجب عندئذ إذا رأينا أن هذا الصدام بين المنزلتين سينتهي إلى الانفجار في مُعْطَيّ الانطلاق (أعني في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموقّعة بين المنزلتين. وبذلك تكون الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتيّ مسار حتمي يمرّ مرحلة الوصل بين حدّي منهما، فالانفجار، فالقصر بين حديها، هكذا .

I - مرحلة الوصل بين حدّي الافلاطونية المحدثة (أي افلاطون وأرسطو).

- (1) الوصل ذو الميل الأرسطي : المشائية الأولى (الفارابي)
- (2) الوصل ذو الميل الافلاطوني : الصغوية الأولى (أخوان الصفاء).

II - مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا.

III - مرحلة الفصل بعد الانفجار.

- (1) الفصل ذو الميل الأرسطي : الرشدية أو المشائية الثانية.
- (2) الفصل ذو الميل الافلاطوني : الاشراقية أو الصغوية الثانية.

وذلك في الافلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم العقل وما بعدها.

أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي :

I . مرحلة الوصل بين حدي الحنيفية المحدث (أي التوراة والإنجيل).

(1) الوصل ذو الميل التوراتي ، الأشعرية.

(2) الوصل ذو الميل الإنجيلي ، البهشية.

II . مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي.

III . مرحلة الفصل بعد الانفجار ،

(1) الفصل ذو الميل التوراتي ، الكلام الثاني بعد

استيعاب السينوية (الرازية).

(2) الفصل ذو الميل الإنجيلي ، التصوف الثاني بعد

استيعاب الغزالية (الابن - عربية).

وطبعاً، فإن هذه المراحل تشترط، طرّياناً وبروزاً، أن نقدّم عليها
الظرفيات التي حدثت خلالها الصدام، وهي ظرفيات نظرية وعملية. لذلك
أصبح مضمون الرسالة محدّداً بدقة ، فهو يتضمن ثلاثة أبواب ،

الأول : لتحديد ظرفيات الصدام النظرية وبناء الفلسفية وما أدت إليه
من منازل كلامية للكلّي.

الثاني ، لتحديد الوصل المشائي في الأفلاطونية المحدثّة العربية من
خلال عمليّين مهمّين من أعمال الفارابي والوصل الصفوي من خلال رسائل
أخوان الصفاء.

الثالث : لتحديد الفصل المشائي في الأفلاطونية المحدثّة العربية من
خلال جدليّتين مخمستين والفصل الاشرافي من خلال نفس الجدليّتين.

وستكون أهم الأعمال الفلسفية مادة للتحليل، إذ أن الهمّ الأوّل، في هذا
البحث، ليس الّا النصوص المحدثّة لمنزلة الكلّي، في أعمال الفلاسفة خاصة. أما

الكلام والتصوف فان حضورهما يبقى دائما في حدود الدور الذي أدّياه في تكوينية هذه المنازل الفلسفية للكلية، بما هي منازل تمكن من تحديد دور العلوم النظرية (وخاصة الرياضيات والمنطق) والعلوم العملية (وخاصة السياسيات والتاريخ). لأن ذلك هو الغرض الفلسفي الابعتمولوجي من هذه الرسالة. ولا يعني ذلك أن هذا الدور بما يستهان به. فلعله هو المحرك الأساسي في كل المنعرجات ذات الدلالة، في تاريخ الفكر الفلسفي العربي.

الباب الأول

المحددات الظرفية والبنوية

- الفصل الأول، I . 1 . ظرفيات النظر ودورها في تحديد الكلام
- الفصل الثاني، I . 2 . بنية الأفلاطونية المحدثة
- الفصل الثالث، I . 3 . بنية الحنيفية المحدثة
- الفصل الرابع، I . 4 . منزلة الكلام في الكلام الواسع
- الفصل الخامس، I . 5 . علاقة منزلة الكلام الكلامية بالفلسفة والتجويد

I . 1 . نظريات تشكّل النظرونها في تحديد

منزلة العلم النظري والعمل

يحتاج ظهور الفلسفة المتأخر⁽¹⁾ في الحضارة العربية، الى تفسير، كما تحتاج علاقتها الوطيدة مع الفكر الشيعي، وخاصة الاسماعيلي الباطني منه، وصدامها الطويل مع الفكر السني وخاصة الحنبلي الظاهري منه، الى تحليل دقيق لتحديد معناها ومداها وتخصيص أهم مراحلها.

فرغم أن الدين هو، قبل كل شيء، مذهب عملي وشريعة فقهية وسياسية، ورغم كون ارتباطه بالمحددات الاقتصادية والاجتماعية ببعديها المادي والمعنوي غنياً عن كل تبرير بقراءة متمرّكة⁽²⁾ - اذ هو يجعل من هذه الأمور شغلّه الأول وموضوع الصراع على ارض الأرض وسيادتها⁽²⁾ - فإن العامل

(1) حتى لو سلّمنا بأن الكندي هو بداية الفلسفة، فإن هذه تكون قد تأخرت الى النصف الأول من القرن الثالث (796 - 873 م). لكن أعمال الكندي الفلسفية هي، بكثير، دون أعماله العلمية. فرساله الفلسفية كلها مجرد عروض سريعة وأكبرها - رسالة الفلسفة الأولى - تكاد تكون مجرد جمع بين آراء أرسطية وآراء افلوطينية، لم تبلغ بعد درجة النسق الفلسفي الشخصي.

أما البداية الفعلية للفلسفة العربية فهي، بحق، مع الفارابي الذي تضمنت أعماله درجتين، أحدهما تمثل استيعاب الموسوعة الفلسفية وكان فيها شارحاً، والأخرى تمثل بداية التفلسف الشخصي.

(2) فبالإضافة الى المضمون الشرعي المتعلق بالعاملات والمضمون الشرعي المتعلق بالهرمات والمباحات في التعامل المادي مع المال والثروة والجنس والأغذية، يتضمن القرآن نصوصاً كثيرة تربط الصراع الديني الروحي بالنتجّاح المادي التاريخي وخاصة آيات وراثة الأرض والسيطرة الزمانية في التاريخ، من الأمثلة، الأعراف 74، الأنبياء الآية 105، ونصوصاً أخرى كثيرة تتعلق بتسخير الطبيعة للإنسان، وخاصة آيات الاستخلاف. ومن ثم فالمقابلة بين التفسير المادي والتفسير الروحي للتاريخ لا معنى لها في الدين اذ هما بعدان لنفس الظاهرة، لكون الشيء المرفوض دينياً ليس العوامل الاقتصادية لذاتها، بل اعتبارها القصد الأول والغاية القصوى لحياة الإنسان نغياً للبعد الأخروي من حياته.

العملي لم يكن، خلافاً لمحاولات تفسير المذاهب به، لم يكن المحدّد الرئيسي والمباشر للمدارس الفكرية التي أسهمت في وضع الأسس الأولى لمنازل الكلي النظرية والعملية، في الفكر الديني والفلسفي العربيّين. وذلك لأن هذه المنازل، بما هي ما بعد العلم وما بعد العمل المحدّدان لطبيعة الوجود النظري (ماهية الأشياء) وطبيعة الوجود العملي (قيمة الأشياء) لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالظروف الانتاج الرمزي لنماذج التفسير النظرية والتقنية، ولنماذج التأويل العملية والسياسية للعلم والعمل⁽³⁾.

وإذا كان المدلول الاستمولوجي لمنازل الكلي، في الافلاطونية المحدثة، قد تحدّد بالإضافة الى علوم الطبيعة، في شكل واقعية طبيعية للكلي الطبيعي المفارق (افلاطون) أو المهايث (أرسطو)، فإن المدلول الاستمولوجي لمنازل الكلي في الخيفية المحدثة يمكن أن يحدّد بالإضافة الى علوم الشريعة، في شكل إسمية للكلي الوضعي المفارق للتاريخ الانساني (التشيع) أو المهايث له (التسنن)، مع استتباع الشريعي للطبيعي في الخيفية المحدثة، المقابل لاستتباع

(3) ما المقصود بظروف الانتاج الرمزي بالمقابل مع ظروف الانتاج المادي ؟ لعل افضل الأمثلة المساعدة على فهم المقابلة هو ما يحدث الآن في المجتمعات المستوردة لوسائل الانتاج المادي، في ظروف غابت فيها ظروف الانتاج الرمزي ، فبدون النسيج العلمي، في مستواه الرمزي، أعني نسيج الرصد والبحث والابداع العلمي، يكون الجهاز المادي ركّاماً ميتاً غير قادر على النمو الذاتي، فيبقى بحاجة الى الاستيراد من المجتمعات التي يصاحب فيها الانتاج الرمزي الجهاز المادي للمجتمع. وذلك ما اشترطنا حدوثه في المرحلة العربية متقدّماً على بداية وضع الانساق الدينية والفلسفية، بما هما ما بعد علوم الطبيعة وما بعد علوم الشريعة.

الطبيعي للشرعي في الافلاطونية المحدثة⁽⁴⁾. ولن يحدث الصدام بين هذين المدلولين الا بعد توفر شروط اللقاء النظرية، كما نبينه.

وفعلا، فالوضعية التي نتجت عن نشأة الدولة العربية، بما هي وضعية عملية، تفسر تكون الأحزاب السياسية واختلاف فهمها للمدونة الاسلامية بما هي مرجع تأسيسي يكون العمل باسمه، وذلك من حيث المقابلة العملية غير النظرية، ولكنها لا يمكن أن تفسر بلوغ هذا الفهم، بضروبه المتقابلة مضمونيا، الى الشكل النظري الذي سيجعل مذاهب هذه الأحزاب تصبح فلسفة في اللاهوت النظري المؤسس للعمل (الكلام)، واللاهوت العملي المؤسس للنظر (التصوف)، وعلوما تشريعية (الفقه العام والخاص وأصوله)، وعلوما أدوات مباشرة (علوم التفسير والحديث)، وأدوات غير مباشرة (علوم اللسان والآداب، ثم الحضارة والتاريخ العربيين).

ان الجانب العملي من الشريعة، وان فسر تكون الأحزاب والتوظيف المتقابل للعقيدة، فهو لا يفسر كيف بلغت هذه الأحزاب الى المستوى النظري الذي جعل علم الكلام والتصوف، في بعدهما النظري والعملي، يصبحان ممكنين، بحيث ينتج عنهما، وفيهما، نظرية في طبيعة الكلي النظري والعملي تكون، بما هي أساس العلوم النظرية والعملية التي يطلق عليها عادة اسم العلوم النقلية الغايات والأدوات - وهي تمثل جملة الدراسات التي تشمل مجال العلوم الانسانية بلغة عصرنا - منطلقا للصدام المستوعب للفلسفة

(4) استنباع الطبيعة للشريعة، في الفلسفة، واستنباع الشريعة للطبيعة، في الدين، أو استنباع الطبيعة للتاريخ، والتاريخ للطبيعة صارا، بالتدرج، بمثلين لمرحلتين في الفلسفة. فالفلسفة القديمة والوسيلة، بحكم الواقعية الارسطية والافلاطونية، قنمت الطبيعة على التاريخ، والفلسفة الحديثة والمعاصرة عكست فقدمت التاريخ على الطبيعة، والوسيط الناقل هو الفكر الديني الوسيط. ولل فكر الاسلامي الدور الاول فيه.

المستندة الى النوع الثاني من العلوم التي يُطلق عليها عادة اسم العلوم العقلية
الغايات والادوات - وهي تمثل، بالمقابل مع الأولى، جملة الدراسات التي
تشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا⁽⁵⁾.

ذلك انه لا احد يجهل أن هذا النوع الثاني من العلوم وما بعده
الفلسفي، حتى اذا سلمنا بأن للتوظيف العقدي دوراً في الإقبال على هذه
العلوم، بالإضافة الى الوظائف التقنية التي تؤديها، ما كان ليُصبح ذا علاقة
مفيدة بالكلام والتصوف، لو لم يكن ذلك النوع الأول من العلوم وما بعده
الكلامي قد بلغ درجة من التنظير حدّدت منزلةً للكلّي النظري (طبيعة
المعلوم من الوجود)، ومنزلةً للكلّي العملي (طبيعة المعمول من الوجود)
تحديداً يلانم، بمستواه النظري، التحديد الفلسفي، ويصادمه بطبيعة هذه المنزلة
التي تختلف طبيعتها الدينية عن طبيعتها الفلسفية، اختلافاً الخيفية المحددة عن
الافلاطونية المحدثة. ولو كانت الحاجة العملية العقدية، والذريعة النظرية التقنية
كافيتين لتفسير هذه الظاهرة - ظاهرة الصدام المستوعب والمتجاوز بين الفكرين
الديني والفلسفي - لكان التلّسف بهذا المعنى، أي بمعنى التحديد الواعي لمنزلة
الكلّي النظري والعملي، قد بدأ منذ اليوم الأول لنشوء الدولة العربية، إذ أن

(5) وفعلًا، فإن المقابلة بين العلوم الثقيلة والعلوم العقلية، تطابق شديد المطابقة المقابلة بين علوم
الطبيعة وعلوم الانسان وذلك للملتين التاليتين :

الأولى، وتتمثل في أن العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، تدرس الطبائع حتى عندما
يتعلق الشأن بالإنسان، إذ أن العلوم الانسانية التي فيها اعني أن علم الأخلاق والسياسة
يُهودان الى علم النفس، وعلم الأدب والخطابة والأمور اللغوية، الى علم المنطق، وكلاهما
غير انساني بل طبيعي.

والثانية، وتتمثل في كون العلوم الثقيلة وما بعدها تدرّس الشرائع أو الامور الموضوعية،
اما بالمعنى المعتبر سماويا (الشريعة والفقه وعلوم العقيدة) أو بالمعنى الانساني المستند
اليها. وحتى عندما يتعلق الشأن بالطبيعة، فانها تُعتبر امراً تشريعياً أي أن خِلَقَتها
وضعية، وإن بالمعنى السماوي : الواضح هو الالاء.

نشأة الأحزاب لم تتأخر⁽⁶⁾، والفلسفة اليونانية، مع العلوم التابعة لها، متقدمة الوجود على نشأة الدولة، في الأرض التي أصبحت امبراطورية عربية. فلم تأخر التفلسف الي حدود بداية القرن الثالث، وبصورة أدق الى حدود بداية القرن الرابع⁽⁷⁾.

لكن ربط بداية التفلسف بالنضوج النظري للعلوم التي تُسمى عادة علومًا عقلية، وبالأستيعاب الفعلي للعلوم التي تُسمى عادة عقلية⁽⁸⁾ يفهمنا

(6) فحتى لو سلمنا بأنها انتظرت الفتنة الكبرى (656 م) لكي تصبح فعلا أحزابا حقيقية ذات مضمون سياسي وعقدي يسعى الى الوصول الى الحكم، فإن ذلك يكون قد تم منذ منتصف القرن الأول للهجرة. وإذا كانت هذه الأحزاب قد اكتملت سياسيا، وصارت قادرة على تنظيم الحرب الأهلية الناجمة عن الفتنة الكبرى، فلا بد أن يكون قد تقدم على ذلك تدرج عقدي جعلها تنتظم شيئا فشيئا، الى أن صارت أحزابا تتقابل حول مسألتين مهمتين، هما : مبدأ الشرعية الذي تستند اليه السلطة السياسية (البيعة أم التعيين ؟ ولكل منهما درجتان، البيعة العامة، أم بيعة أهل الحل والعقد، ثم التعيين النبوي أو تعيين الخليفة المتقدم)، ومبدأ الشرعية العقدية الذي تستند اليه السلطة الروحية (الاجتهاد أم عصمة الامام ؟ ولكل منهما درجتان : الاجتهاد الشخصي، أم الاجتهاد بما هو فرض كفاية، والعصمة الورثة بالانتساب الى أهل البيت، أم الموهوبة التي تفترض نظرية الولاية بدلا عن الرسالة الخاتمة) ؟ فهذه الأمور جميعا مثلت موضوع الحرب الأهلية، ولكنها لم تكن كافية لبناء الانساق المذهبية، وإن كانت قد أدت دورا، في الدفع لا في التكوين، لتحقيق هذه الانساق. والمعلوم أن التوظيف السياسي، بما هو دافع قد يدفع الى أي نسق، سوريا، لأن الذي يعنيه هو المضمون الدعائي، وليس التنسيق العلمي له. وأذن فطبيعة التنسيق العلمي للعلوم العقلية لا يمكن أن تُفسر بالتعزبات السياسية وبالتوظيفات الناجمة عنها.

(7) حيث استقرت مدرسة فلسفية عتيقة كان أهم أعلامها الفارابي وزميلة ابن عدي وأستاذهما أبو بشرمى بن يونس الذي اتم، بترجماته وتدرسه، التكييف النهائي للفلسفة في البنية العربية، رغم المعارضة الصلبة التي من أبرز علاماتها صدامه مع السيفرافي (حول المناظرة بين المنطق اليوناني والنحو العربي).

(8) لكن أهم أعلام العلم العربي التقليدي والعقلي متقدمون على نشأة الفلسفة العربية : * ومن الأمثلة على علماء النقل : الخليل بن أحمد الفراهيدي، واضع أسس علوم اللغة. * ومن الأمثلة على علماء العقل : الخوارزمي واضع أسس الجبر ووجهة الرياضيات الجديدة.

علة هذا التأخر والترابط الحميم بين مراحل الفكر الفلسفي، بما هو ما بعد العلم وما بعد العمل، والعلوم العقلية التابعة له، ومراحل الفكر الديني بنفس تلكما الصفتين، والعلوم النقلية التابعة له. وبذلك تتجاوز الربط المباشر الساذج بين حاجيات الأحزاب في الصراع السياسي والاجتماعي، والاشكاليات التي تنتج عن المعالجة النظرية للواقع، بما هو موضوع النظر والعمل الذي بلغ درجة التنظير الفلسفي والديني فحدّد منزلة الكلّي أي العقول بما هو منظور النظر، ومعمول العمل. ومعنى ذلك أن منزلة الكلّي النظري والعملي، كما تحدّد في الفكر الفلسفي والفكر الديني، لا ترتبط بالواقع إلا بعد صياغته النظرية في نماذج تفسيرية وتأويلية، تكون مضمونات للنظر والعمل الذي يتجاوز الفعل الحركي الآلي، إلى الفعل الرمزي القولي. ومن ثم فالفكر الفلسفي والديني المحدّان لما بعد العلم والعمل يفترضان بلوغ العلم والعمل إلى درجة التنسيق النظري قبلهما، وهو ما يعلّل تأخر نشأة الفلسفة إلى بداية الثالث كارهاسات، وبداية الرابع كأنساق تامة، ويجعل القرون الثلاثة الأولى المدة اللازمة لتكوين النسيج العلمي النقلّي والعقلي الواصل بين المدوّتين المرجع أعني الفلسفة اليونانية وعلومها، والدين الإسلامي وعلومه وموضوعات النظر والعمل بما هي واقع يفهم بالرجوع إليهما تفسيراً وتأويلاً، بحيث يكون النظر والعمل تفسيراً لموضوعاتهما بالعودة إلى المدوّتين المرجع، وتأويلاً للمدوّتين بالعودة إلى موضوعيهما⁽⁹⁾.

(9) وهذه الوظيفة المرجعية بالمعنى اللساني للكلمة (الوجود الخارجي بما هو مرجع الدلالات الموجودة في القول والذهن)، وبالمعنى العقدي للكلمة (النظرية والمذهب بما هما سند للسلوك النظري والعملي) هي المرفقي الراوحة بين المادي والرمزي في جميع الحضارات الانسانية. والمادي هو ما لم يصر بعداً رمزياً.

وفعلًا، فإن العلوم التي تُسمى نقليّة لم تكن نقليّة إلا بموضوعاتها⁽¹⁰⁾. أما شكلها، أعني طبيعة التنسيق الذي تُخضعُ له مضموناتها، بما هو ربط لعناصرها بعضها ببعض بصورة تؤسس قضايا مُستنتجة تُسمى فروعا عن قضايا موضوعة تُسمى أصولًا، فانه شكل نظري علمي قابل للمقارنة الشكلية مع شكل الانساق النظرية بالمعنى الاقليدي للأصول⁽¹¹⁾. وقد تدرج هذا التشكيل لمضمونات العلوم النقليّة طيلة القرون الثلاثة الأولى، فأتج، بتدريج، انساق التأويل الكلامية والصوفيّة للمدونة القرآنية، بما هي الأساس النظري للشريعة (الفقه وأصوله)، وللعقيدة (الإيمان وأصوله). وقد تم هذا التشكيل في وجهيه المادي والمعنوي. ذلك أن المدونة بعنصرينها (القرآن والحديث) كانت

(10) المعنى الأول للنقلي هو الأمر الذي يكون من وضع واضح يُقبل كمعطى، ويُروى كخبر. والمعنى الثاني، الأعم منه، هو كل ما لا ينسب إلى ما هو طبيعي، ويعد من الأمور الحضارية الخاصة بأمة دون أخرى، مثل اللغات والمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية (كأنماط الزواج والتربية الخ). وبهذا المعنى يصبح الوضعي أو النقلي شاملا لكل الموضوعات غير الطبيعية للمعرفة الانسانية.. ولكنها، بما هي وضعيّة أو نقليّة موضوعا، قابلة لأن تكون عقليّة شكلا، أي إن دراستها قابلة للخضوع إلى منهج عقلي علمي، وعلمها يستند إلى خاصيّتي التنسيق العلمي، الحصر المستوفي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة التي يعد بعضها مبادئ، والبعض الآخر نتائج لتلك المبادئ. ومن ثم يمكن للوضعي أو النقلي أن يكون مادة للعلم العقلي المستند إلى البناء الصوري المجرد، أو إلى الاستقصاء التجريبي العيني، أو اليهما معا.

(11) الأصول الاقليدية هي الشكل الأول من الأكسيومية، بما هي نسق علمي يتألف من قضايا وُضعت وضعا، واعتبرت مبادئ غنية عن البرهان، ومن قضايا مستنتجة منها بواسطة البناء الهندسي والاستدلال المنطقي. وقياسا على هذا النمق ييني أرسطو نظرية البرهان في التعليقات الثانية مستبدلا الوضع الرياضي بالوضع الطبيعي الذي يختلف عن الأول بأنه حصيلة الاستقراء وليس حصيلة الفرض، أرسطو، ما بعد الطبيعة الواو. 1. 1025 أ 10 - 12. راجع دراستنا الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية - الدار التونسية للنشر - تونس 1985.

بحاجة الى التحقيق المادي، جمعًا للنص، وتمييزًا له عن المنحولات، ثم الى الفهم بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي. وهو ما ولد مجالين بحث، أولهما يبدأ بعلوم اللسان، ويتوسط بالآداب أولاً، وبالحضارة ثانياً، لينتهي بالتاريخ العربي الخاص والتاريخ المقارن. والثاني يبدأ بعلوم الاصطلاح الشرعي ويتوسط بأسباب النزول أولاً، وأحداث السيرة ثانياً، لينتهي بتاريخ الاسلام الخاص وتاريخ الأديان المقارن⁽¹²⁾. وبذلك تُصبح العلوم النقلية، بما هي غايات، ذات درجتين، وبحاجة الى علوم نقلية أدوات، لها هي بدورها درجتان. وبها، غايات وأدوات، يتكوّن النسيج النظري التالي، الذي سيولد التفكير الديني بما هو ما بعد علم، وما بعد عمل، فيصبح اللقاء بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني ممكناً، بعد أن وُجد هذا النسيج⁽¹³⁾.

(12) العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة لأنها ضرورية للعلوم النقلية الأدوات المباشرة ، فمدلول اللغة العربية يقتضي العلم بالمضمونات الحضارية وبالتاريخ العربيين. من هنا كان الترابط المنطقي بين العلوم النقلية كالتالي : الفقه وأصوله، والعقيدة وأصولها غاية أولى، وحصر المدونة وأسباب نزولها غاية ثانية للتقديس المتعلق بهذه الأمور، وعلم اللغة العربية دالاً ومدلولاً وسيلة أولى، وعلم الحضارة العربية والتاريخ العربي وسيلة ثانية. هذا الترابط قد جعل المجتمع العربي بكامله مادة للموسوعة العلمية النقلية كغاية مطلقة تكون الموسوعة العقلية بجميع علومها متجرد وسيلة لخدمتها مادياً، وهي لا تصطدم بها إلا إذا حاولت منافستها في الدور الروحي.

(13) لذلك كان الوجود الاجتماعي الرمزي وكأنه مصاب بالفصام، إذ أن علوم النقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بنفسها لخطها من الثقافة المقابلة التي تعد مجرد أداة لخدمة الحياة المادية للمجتمع. وعلوم العقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بذاتها لخطها من الثقافة المقابلة التي تعتبرها مجرد عقائد شعبية. الفارابي كتاب الحروف ، القسم الأول من الباب الثاني (في الصناعات العامة) الذي سيتلو تحليله .1. II.

I . العلوم النقلية الغايات ، والدرجة الأولى هي الغاية القصوى

- (1) الدرجة الأولى ، الفقه وأصوله - العقيدة وأصولها.
- (2) الدرجة الثانية ، تحقيق نص المدونة بفرعيها - تحقيق أسباب النزول والوقوع.

II . العلوم النقلية الأدوات ، والدرجة الأولى هي الاداة المباشرة.

- (1) الدرجة الأولى ، اللغة العربية وأصولها - الأدب العربي وأصوله.
- (2) الدرجة الثانية ، الحضارة العربية وأصولها - التاريخ العربي وأصوله.

لذلك كانت العلوم النقلية الغايات بدرجتيها، قد تحولت بالتدريج، في عملية التنسيق العلمي، إلى أنساق نظرية للتشريع الفقهي وأصوله (المذاهب الفقهية)⁽¹⁴⁾. وللتأويل العقدي وأصوله (المذاهب الكلامية)⁽¹⁵⁾، مستندة إلى منهجية علمية، ثم بها تحقيق نص المدونة بفرعيها مادياً (تحقيق نص القرآن،

(14) والتأسيس النظري الصريح لأصول الفقه يعود إلى الشافعي (150 - 204 هـ) الذي وضع الرسالة، رغم تقدم التأسيس غير الصريح عند أبي حنيفة ومالك ومعاصرة التأسيس المظفر عند ابن حنبل (164 - 241 هـ).

(15) وهي جميعا مسيرة التحديد من حيث بنيتها النسقية، وذلك لطبيعتها وبقاء شذرات منها أولا، ولأن عرضها عند أول المؤرخين لها (الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية 1985) يفيد بأنها لم تبلغ درجة التنسيق الذي يميز البناء الفلسفي العقلي حتى في عصر الأشعري. إذ أن العرض لا يعدو التصنيف المذهبي، بحسب المواقف من بعض المسائل التي يمكن حصرها في جنسين ، المسائل التي طرحها المدونة القرآنية، بما هي موضوع المحاولة التنسيقية النظرية، والمسائل التي يطرحها الاستناد إليها بما هي سند يعمل الأحكام والمواقف المتعلقة بالمسائل النظرية أو العملية.

ونص الحديث⁽¹⁶⁾ ولتفسيرهما ، وهما مصدر جميع العلوم النقلية الأدوات. فالتفسير هو الذي يحتاج الى الدرجة الاولى من الأدوات لضبط القرائن النصية الداخلية، والى الدرجة الثانية من الأدوات لضبط القرائن الظرفية الخارجية. والتحقيق المادي للنص هو الذي يحتاج الى النقد التاريخي للأخبار، تمييزاً للصحيح والمنحول من نصوص المدونتين القرآنية والسنية⁽¹⁷⁾.

وما كان للعلوم الغايات، بدرجتيها، أن تَبْلَغَ درجةَ التنسيق النظري، قبل أن تتحقق العلوم الأدوات بدرجتيها، أعني :

* علوم دال اللغة العربية وأصول هذه العلوم : الصرف والنحو

* علوم مدلول اللغة العربية وأصول هذه العلوم : اللغة

والبيان.

المستندة إلى منهجية علمية لتحقيق مدونة العربية مادياً، وحصرها حصراً يجعلها قابلةً للعلم، وذلك بالصورة التالية :

(16) لعل أفضل من تعرض لمسائل التحقيق المادي للمدونتين الاسلاميتين القرآن والسنة هو

ابن قتيبة في مؤلفاته التالية ، (اعني لما صدر عن التحقيق من مسائل في الكلام).

* القرآن = تأويل مشكل القرآن، تحقيق الأستاذ أحمد صقر. وكذلك تفسير غريب القرآن تحقيق السيد أحمد صقر أيضا دار الكتب العلمية 1398 هـ - 1978 م.

* الحديث = تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية مصر 1326 هـ. وهذه المسائل مضافة الى منهج التحقيق المادي للمدونتين تمثل موطن الاشكالات الابستمولوجية المتعلقة بضبط الحقيقة التاريخية حول الأخبار الدينية خاصة والأخبار التاريخية عامة. ومنها تولد منهج التجريح والتعديل بما هو نقد خارجي لمصادر الخبر.

(17) مؤلفات الحديث (كصحيح مسلم ومسنند أحمد الخ . . .). أما بالنسبة الى القرآن فإن

الخلاف حول المضمون المادي للمدونة بقي محصوراً في بعض الآيات القليلة، وبعض القراءات مع شبه اجماع حول صحة القرآن ، وقد لخص ابن قتيبة ذلك في كتابه الذي اشرنا اليه في الهامش السابق، اعني تأويل مشكل القرآن.

* تحقيق دال العربية : حصر كلام العرب الحي - حصر الأدب المحفوظ.
* تحقيق مدلول العربية : ضبط مضمونات الحضارة العربية - ضبط التاريخ العربي.

بحيث أصبح مضمون العلوم النقلية جميع أوجه الحياة العربية، بما هي موضوع لما نسميه، في عصرنا، بالعلوم الانسانية. ولا دخل لعلوم الطبيعة في هذا النسيج المعرفي إلا بما هي منتسبة الى المضمون اللغوي والأدبي والديني⁽¹⁸⁾. وهذا النسيج المعرفي، رغم وصفنا لمضمونه بكونه نقلية، فانه من حيث انتظامه في مدونات وأنساق، ذو شكل علمي بمعني الكلمة : المحصر النسقي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة. فإذا صح أن الشكل العلمي، بهذا المعنى، واحد في علوم الطبيعة وفي علوم الانسان، فإن التشاكل الاستمولوجي بين ما بعد العلم وما بعد العمل النظريين يصبح أمراً ممكناً، ويصبح اللقاء الصدامي المؤدي الى التنافي والاستيعاب المتبادلين مشروطاً بحصول هذا النسيج، وهو ما يفسر، ظهور الفلسفة المتأخر في الحضارة العربية.

فإذا أهملنا جميع هذه المهام التي كونت النسيج المعرفي في النظر والعمل، خلال القرنين الأولين واكتملت خلال القرنين الثالث والرابع، مكتفين بالعلاقة العمودية بن عقائد الأحزاب المتصارعة، وظروف الصراع الاجتماعي والسياسي، جاعلين من النظر مجرد طيف عاكس لا حول له ولا قوة، استحال علينا أن ندرك جوهر ما حدث في الفكر العربي، إدراكاً ذا دلالة استمولوجية وفلسفية، وكنا كمن يظن أن التفكير النظري الفلسفي والديني

(18) مثل بعض الكتب المتعلقة بصفات بعض الحيوانات وأسمائها أو بالأنواء والمناخ (في الأدب وفي القصص الديني).

يمكن أن يكونا ممكنين، قبل الفعاليات النظرية والعلمية العقلية والنقلية التي تمثل موضوعاتهما، والتي يُعدُّ الفكر الفلسفي والديني ما بعدًا تأسيسيًا وتفسيريًا لها : العلم والعمل، هما فعاليتان عقليتان صيغتا في انساق، هما مادتا التنظير الفلسفي والديني، وليس الحياة الاجتماعية والصراع بين الأحزاب. فهذان يمثلان مصدر الدوافع، دوافع العلم والعمل، وليسا مصدرَي الانساق العلمية والعملية⁽¹⁹⁾.

ولعل أكبر مفارقة طبعت هذا اللقاء بين ما بعد العلم والعمل الفلسفي وما بعدهما الديني، في الحضارة العربية، هو الظاهرة المقابلة لهذه. فحدث النسيج المعرفي التقلي (الذي طُبِعَ بعملية التشكيل النسقي لمضمون لم يكن مادة للعلم - غايات وأدوات - كما وصفنا) لم يكن كافيًا، بل كان من الواجب

(19) وهذا يبيِّن بالنسبة إلى العلوم النقلية الأدوات المباشرة كعلوم اللغة دالا (النحو والصرف) ومندولا (البيان واللغة) التي توصل فيها العلماء العرب إلى نظريات وانساق لا يمكن مهما حاولنا، أن نردمها إلى التوظيفات السياسية والعقدية. ولعل الخلاف يحدث بمجرد الحديث عن العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة كعلم التاريخ والحضارة، حيث يمكن للتوظيف أن يفسر التأويلات المتقابلة. ولكنه، حتى هنا، لا يستطيع أن يفسر الشروط المنهجية والاستمولوجية التي توصل إليها علماء النقل لتحديد كيفية الحصول على الخبر ونقده وتنظيم المعطى التاريخي والحضاري في النسق المعرفي العارض لها. كما أن العلوم النقلية الفيات، وإن صح تطبيق التوظيف لفهم بعض مضموناتها، فإن شكلها العلمي لا يمكن أن يره اليد. فكيف يمكن أن نرد مثلًا منظومة الأحكام الخمسة، ومنظومة الارث، ومنظومة القرابة، ومنظومة العقود، ومنظومة الوظائف الفقهية والقضائية والسياسية إلى التوظيف العقدي للمدونة ؟ ثم لم كان نسق الكلام دائما راجعا إلى هذه المبادئ ، حل شكوك النظر القرآني وحل شكوك العمل القرآني لذاتهما أو بما مما سند للنظر والعمل، ثم محاولة الرد عن مخالفتها من الدينين الكتابيين الآخرين والمذاهب المعاصرة، مثل الصابئة والجوسية الخ . . . إذ لم يكن ذلك كله وليد السعي الموضوعي للتنسيق المعرفي من أجل المعرفة ؟

أن يحدث أمرٌ يقابله، هو حدوثُ النسيج المعرفي العقلي المطبوع بعملية من جنسٍ مقابل، أعني استيعاب العلوم العقلية ذات الشكل العلمي الجاهز، استيعاباً تلقائياً، لعدم الحاجة إلى تشكيلها ما دامت بعد مشكّلةً ومعنى ذلك أن الفلسفة، بما هي ما بعد العلم والعمل المحدّد لمنزلة الكلّي النظري والعملي في المجال الطبيعي (خلافًا للدين المحدد لهما في المجال الشريعي)، ما كانت لتُصبح مُمكنةً، لو لم يتقدّم عليها - بالإضافة إلى تكوينية العلوم العقلية التي انتقلت من وضعية المضمون الذي لا شكل له إلى وضعية المضمون الذي أصبح ذا شكل عقلي - أمرٌ آخر حصل فيه عكسٌ ما حصل في العلوم العقلية، أعني دخول العلوم العقلية إلى حيّز الفعالية النظرية (علوم النظر وأساسه) والفعالية العملية (علوم العمل وأساسه)، في الحضارة العربية، وهو دخول جعلها، رغم كونها عقلية المضمون، تُصبح عقلية الشكل⁽²⁰⁾.

لقد رأينا كيف أن المدونة الدينية بحديثها (القرآن والسنة)، والمدونة اللغوية بحديثها (دال اللغة صرفاً ونحواً، ومدلولها لغة وبياناً)، والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للثانية (الحضارة والتاريخ) والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للأولى (أسباب النزول والوقوع)، بما هي مضمونات العلوم العقلية، قد تشكّلت بالتدريج، فصارت موضوعَ نظريّ نقلها، خلال

(20) استعمل الفارابي هذا التفسير لنشأة الفلسفة نشأةً أهليةً ولنشأتها بالتبني، (الفارابي، الحروف المقالة الأولى والثانية). ونحن نلاحظ ذلك في عصرنا. فالأخذ الحالي للعلوم والفلسفة الغربية ما يزال عندنا أخذاً نقلياً يُكتفى فيه باعتبارها حقائق، ولم نصل بعد إلى محاولة التعامل معها بوصفها اجتهادات قابلة للتجاوز؛ بحيث أصبح شكلها، مثل مضمونها، أمراً تلقائياً أو يكاد استناداً إلى وهم موضوعية الحقيقة العلمية شكلاً. والغريب أن هذا الموقف هو موقف أصحاب العلوم العقلية والفلسفة، ويقابله موقف أصحاب العلوم العقلية والدين بدوافع ماثلة لما حدث في الظرف الذي نصفه، مما يجعل الأخيرين أكثر تلاؤماً مع العلم من الأولين وأقل تعصباً منهم.

القفزة النوعية للتدوين، الى معارف ذات شكل عقلي، رغم كون مضمونها
نقلياً.

لكن العلوم العقلية - الرياضية والطبيعة والمنطقية والخلقية - التابعة
للفلسفة، كانت، قبل الاسلام، قد بلغت درجةً مثلى من التنسيق النظري، فلم
تكن بحاجة الا الى نقلها كما هي عند أصحابها، دون أدنى محاولة لتشكيل
مضمونها، بحيث إن موقف الفكر سيكون، حيالها، عكس ما كان عليه ازاء
المضمونات المنتسبة الى النقل. ومعنى ذلك أن شكل العلوم العقلية
سيكون تعلمًا نقلياً محالاً لمضمون عقلي، وكل محاولة
للخروج عن هذا الشكل سيُعد ابتعاداً عن العقل⁽²¹⁾!

وهكذا يكون ما حدث في المجال المعرفي المولد للنسيج الذي سيجعل
اللقاء ممكناً بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، خلال القرون الأربعة
الأولى، متميّزاً بالمفارقة التالية، فالمضمون النقلي للعلوم العقلية
أصبح، بالتدريج، ذا شكل عقلي، والمضمون العقلي للعلوم
العقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل نقلي. واذن فقد حدث امران
متقابلان، في التحولات الاستمولوجية للعلوم العقلية والعقلية،

(21) ويكفي أن نذكر، في هذا المضمّر، بموقف العلماء والفلاسفة، فنورد مثالين من العلماء،
ومثالين من الفلاسفة، فمن العلماء هذا حفيد ابن قرة يولف مقالة التحليل والتركيب
ليقوم رياضيين عصره الذين يعتبرهم قد حادوا عن الصواب في هذا المنهج بالعودة الى
أبو لولبيوس (حركات الشمس، حيدر آباد 1947 ص 66). وهذا عمر الخيامي يعيب على
ابن الهيثم في رسالة المتوازيات أنه قد خالف المبادئ الفلسفية الارسطية، فادخل الحركة
في الهندسة (نظرية المتوازيات خ. جاويش، بيت الحكمة 1988 ص 137).
ومن الفلاسفة نذكر بجملة الفارابي الشهيرة في الحروف (الباب الثاني، الفصل 23،
ص 152). أما رأي ابن رشد فحدث ولا حرج، ورأيه في الفلسفة العرب، (تهافت
التهافت) أشهر من أن يحتاج الى تذكير.

الأمر الأول : هو اضافة الشكل العقلي على المضمون النقلي للعلوم النقلية الغايات والأدوات، التي تكون نسيجاً يشمل مجال العلوم الانسانية بلغة عصرنا، اذ هي تتعلق باللسانيات دالاً ومدلولاً، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الدينية العقدية والفقهية، ومساعداتها الظرفية، كما حصرناها سابقاً حصراً بين أن المجتمع العربي (- حضارة، وتاريخاً، ومؤسسات لغوية، وقانونية، وسياسية وأسرية، واقتصادية، واجتماعية -) صار موضوعاً لدراسات ميدانية ونظرية تتعداه الى غيره، بفضل الدراسات الحضارية والتاريخية والانثربولوجية المقارنة، مما ولّد أكبر ثورة علمية في ميدان الانسانيات انتجت نسيجاً مكملًا للعلوم والفلسفة التي سيقع استيعابها، بوصفها تتعلق بميدان الطبيعيات.

الأمر الثاني : هو اضافة طابع المضمون النقلي على الشكل العقلي للعلوم العقلية الغايات والأدوات التي تكون نسيجاً يشمل مجال العلوم الطبيعية بلغة عصرنا، اذ هي تتعلق بالمنطقيات دالاً ومدلولاً، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الفلسفية النظرية، والعملية، ومساعداتها الظرفية. وهي لا تحتاج الى حصر هنا، لكونها معلومة، اذ هي مضمون الموسوعة التعليمية الفلسفية. وسيولّد استيعابها النسيج المعرفي الكمل للعلوم النقلية والدين.

وما كان اللقاء الصدامي ليحصل بين ضربتي العلوم وما بعدهما الديني والفلسفي، لو لا هذا التقابل الظرفي (تعقيل النقلي وتنقيح العقلي)، وتقاطع دائرتي اهتمامهما. فالنقلي، الذي تعقّل، أصبح ذا ارتباط بالفلسفة مرتين، بشكله العقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساس بالمضمون العقلي للعلوم العقلية. والعقلي، الذي تنقّل، أصبح ذا ارتباط بالدين مرتين بشكله النقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساس بالمضمون النقلي

للعلوم النقلية ، أي ان شروط الصدام بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي ،
والعلوم النقلية وما بعدها الديني أصبحت الآن متوفرة ، وهي كالتالي :

(1) شكليا : التشكل العقلي للمضمونات النقلية سيصطدم بالموقف
النقلي من شكل العلوم العقلية ، هلّ لا علم إلا بالشكل الفلسفي
الذي أصبح شبه مقدس (أي الشكل الافلاطوني المحدث) ؟ فأصبحت
الرياضيات والمنطق محل سؤال ، المسألة النظرية

(2) مضمونيا : التشكل النقلي للمضمونات العقلية سيصطدم
بالموقف النقلي من مضمون العلوم النقلية ، هلّ لا عمل إلا بالشكل
الديني الذي هو مقدس (أي الشكل الختبي المحدث) ؟ فأصبحت
السياسيات والتاريخ محل سؤال ، المسألة العملية

وبصورة أدق، كيف نعالج التقاطع الشكلي بين العلمينّ النقليّ والعقليّ،
والتقاطع المضمونيّ بينهما ، فتدخلُ الفلسفة في ماله مسائلُ بالعقائد النظرية
(التحديد الشرعي لطبائع الأشياء) والعملية (التحديد الشرعي لقيم الأشياء)
وتدخلُ الدين في ماله مسائلُ بالعلوم النظرية (التحديد الفلسفي لطبائع
الأشياء) والعملية (التحديد الفلسفي لقيم الأشياء) بالإضافة الى عقل النقلية
عقلها، ونقل العقلي نقلها، سيولد الطرف الذي حدد جميع خصائص الفكر
العربي، ببعديه الديني والفلسفي، كما تصفه في هذا الفصل المختص
لظرفيات النظر.

وفعلا، فقد كانت الأنساق الرياضية والطبيعية وما يلحقها من تأسيس
(الميتافيزيقا والميتاتاريخ) ومن استثمار عملي خلقي (السياسة والأخلاق)
وعلمي تقني (السحر والتنجيم والسيما) موجودة في الدولة العربية، لما
لها من دور في وظائفها المادية. ولما كانت جميع هذه الأمور تعدّ تامة.

فقد وقع التعاملُ معها تعاملًا نَقْلِيًّا لا تعاملًا عقليًّا. وهو عين ما يقع لكل متعلِّمٍ لعلمٍ متلذِّمٍ عليه، إذا ظنَّه تامًّا واكتفى بحفظه دون البلوغ إلى ذروته لتجاوزه. فليس من اليسير على الفكر العربي، في بداياته، أن يدرك نقائص العلوم اليونانية، وأن يسعى إلى التعامل معها تعاملًا عقليًّا. وبذلك أصبح الفكر أمام تجربتين عقليتين انعكس الطابع المميِّز لكل منهما: فصار النقليُّ مضمونًا، عقليًّا شكلاً، وصار العقليُّ مضمونًا نقليًّا شكلاً، وأصبح الصدام بينهما متمخِّراً حول بُؤرة ما في النقلي من موضوعات تُعدُّ من أخص خصائص العقلي (طبايع الأشياء الطبيعية وقيمها، أي الكلي النظري وتناججه العملية)، وما في العقلي من موضوعات تُعدُّ من أخص خصائص النقلي (طبايع الأشياء الشرعية وقيمها، أي الكلي العملي وتناججه النظرية). وبذلك يُصبح اللقاء والصدام بينهما كأنه لقاءً وصدامٌ بين تصوَّرين إبستمولوجيين، أحدهما يذهبُ من الطبيعي إلى الانساني بلفظٍ عَصْرَنًا، والثاني يذهب من الانساني إلى الطبيعي، بنفس اللفظ، من الكلي النظري الطبيعي إلى الكلي العملي المقيس عليه (العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي)، ومن الكلي العملي الشرعي إلى الكلي النظري المقيس عليه (العلوم النقليية وما بعدها الديني)، مع ما يُصاحب ذلك من تقدِّيسٍ وإطلاقٍ للمضمون النقلي، مع تنسيبٍ للشكل العقلي، ومن تقدِّيسٍ وإطلاقٍ للشكل النقلي، مع تنسيبٍ للمضمون العقلي⁽²²⁾.

(22) إطلاق المضمون النقلي وتنسيب الشكل العقلي هما الأمر المميِّز للموقف السنِّي. وإطلاق الشكل النقلي وتنسيب المضمون العقلي هما الأمر المميِّز للموقف الشيعي، ولكن لا كما هما عندهما بل كما يبدوان للملاحظ لِمَا حَصَلَ من موقفهما الذي انتهى إلى اعتبار مضمون العلوم العقلية باطنًا للدين عند الشيعة، وشكل العلوم العقلية ظاهرًا للدين عند السنة. ويبرز ذلك في المقابلة بين السلطة المعصومة والسلطة الاجتهادية شكلاً، وبين تغيير المضمون النقلي المؤول من قبل السلطة المعصومة، ورفض تغيير المضمون النقلي من قبل سلطة الاجتهاد.

وهكذا اذن، كان انتقال العلوم النقلية الى الشكل العقلي، وانتقال العلوم العقلية الى الشكل النقلي، بما هما محدّدان لتكوين النسيج العلمي الذي سيجعل اللقاء بين الما بعد الفلسفي والمابعد الديني ممكناً، الوضعية المميزة للقرون الأربعة الأولى في الفكر العربي، وهي القرون التي تحدّدت فيها أشكال الفكر الديني والفكر الفلسفي الأساسية كما نبينه، في هذا الفصل. وذلك لأن هذين الإنتقالين جعلتا التساؤل يدور حول عقلانية مضمون العلوم النقلية، وعقلانية شكل العلوم العقلية، وهو التساؤل الذي حدّد هيئة المدارس الكلامية والفلسفية في الحضارة العربية، أي ان التساؤل عن طبيعة العقلي في المضمون النقلي للعلوم النقلية، وعن طبيعة العقلي في الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو التساؤل الذي حدّد خصائص الكلام والفلسفة، وطبيعة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري والعملية عندهما⁽²³⁾. وعن هذا التساؤل والصدام الحاصل في الأجوبة المتقابلة سيتولد المابعد الفلسفي الذي يحدّد منزلة للكلي في النظر والعمل بتجاوز الافلاطونية المحدثة الى حديثها أولاً، ثم الى القطيعة معهما أخيراً عند ابن تيمية وابن خلدون⁽²⁴⁾ في غاية الفلسفة العربية المتقدمة على عصر الانحطاط.

(23) لهذا سيكون تحديد منزلة الكلي بفضل هذا اللقاء - الصدام بين الكلام والفلسفة مستنداً الى المنزلتين المتنافيتين في الكلام الوسيط أولاً (الأحوال والصفات) وفي المنزلتين المتنافيتين في الفلسفة الوسيطة ثانياً (الكلي عند المشائية وعند الصفوية) ثم الى الكلام المتأخر ثالثاً (الكلام الثاني والتصوف بعد الغزالي) وأخيراً في الفلسفة المتأخرة (الاشراقية والرشدية)، مع ما بين المنازل الثمانية من علاقات وتقاطعات تنتهي الى نفي الواقعية وتأسيس الاسمية عند الفيلسوفين (ابن تيمية وابن خلدون) الحائزين للعصر الوسيط والفائزين للنهضة العربية.

(24) والتساؤل عن الشكل العقلي والمضمون العقلي في النظر باطلاق هو الموضوع الرئيسي لكتابي الرد على المنطقيين ودرء التعارض لابن تيمية، أما التساؤل عنهما في العمل باطلاق فهما الموضوع الرئيسي لكتابي المقدمة وشفاء السائل لابن خلدون.

لكن هذا التساؤل العسير كان مُعرّضاً لحقّين يسيّرُين يسهّلُ الإنزلاق اليهما، أعني الحلّ الباطني والحلّ الظاهري، الموجودتين على طرفيّ نقيض والمؤقّقتين للتساؤل برّدهما السريع المُلهي له :

* فالحلّ الباطني استيسّر الاستعاضة عن البحث في عقلانية المضمون النقلي للعلوم النقلية بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية مضموناً باطنياً لها ، فصار العقل والنقل شيئاً واحداً، الأولُ يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.

* والحلّ الظاهري استيسّر الاستعاضة عن البحث في عقلانية الشكل العقلي للعلوم العقلية بتبني الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصل عندئذ شكلاً لها ، فصار النقل والعقل شيئاً واحداً، الأولُ يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.

وقد غلب الانزلاقُ الأول على المُغالين من الشيعة الذين ظنوا أن معلولية المضمون الوحيدة هي معلولية مضمون العلوم العقلية، فاعتبروها مضموناً للنقل⁽²⁵⁾، وغلب الانزلاقُ الثاني على المُغالين من السنة الذين ظنوا أن معلولية الشكل الوحيدة هي معلولية شكل العلوم النقلية بعد تعقيبها، فاعتبروها شكلاً للعقل⁽²⁶⁾. الأولون ظنوا أن المضمون العقلي للعلوم العقلية الحاصلة يُغني عن البحث في طبيعة المعلولية المضمونية عامة، فصار مضمونها

(25) وأفضل الأمثلة هو رسائل اخوان الصفا، حيث انحصر المضمون الباطني لعلوم الطبيعة وعلوم الشريعة في الاساطير المنسوجة حول النموذج الرياضي للإيجاد (الوجود الطبيعي والروحي) وللتشريع (والوجودي الشرعي السياسي والخالقي). وهو ما نبينه في الباب الثاني فصليه الأخيرين.

(26) وأفضل الأمثلة هو منهج الشرح والتعليق بالمعنى الرشدي حيث يقع الاختصار على استعمال المنطق لفهم المدونة الأرسطية، واستعمال الخواس لايجاد الشواهد عليها، وليس لمساءلتها علمياً، بحيث يقع التعامل مع فلسفة أرسطو بنصها وكأنها نص مقدس.

مصدرَ الكلام الشيعي الباطني المستوحى من موسوعة علوم الطبيعة ، والثانون
ظنوا أن الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصلة يُغنى عن البحث في طبيعة
المعقولة الشكلية عامة فصار شكلها مصدرَ الكلام السنّي الظاهري المستوحى
من موسوعة علوم الشريعة.

وقد توسطَ بين هذين الحدين المتطرفين فرعًا الاعتزالي، كما تحدّدًا في
نهاية القرن الرابع بصورة نهائية، بعد تردّدات كثيرة⁽²⁷⁾، اعني البهشمية
والأشعرية، أو الكلام الاعتزالي المتشيع باعتدال، والكلام الاعتزالي المتسنن
باعتدال⁽²⁸⁾. والاول لم ينزلق، مثل الباطنية، في تسلّم معقولة المضمون

(27) وهذه الملاحظة فضلًا عن كونها قد قسمت الاعتزال بالمعنى الاصطلاحي الى بصري
قريب من السنة، وبغدادي قريب من الشيعة، فانها أدت بالكثير من نقاد الاعتزال من
السنة الى المفاضلة بين زعماء الاعتزال محيلين هذا القرب من السنة والبعد عن الشيعة،
كما فعل الكثير من مصنفي الفرق بدءًا بالأشعري. ولكن التصنيف بهذا المعنى كان جزئيًا
بحسب المسائل مسألة مسألة، أما ابن تيمية فإنه يقسمهم، في درء التعارض، الى من هم
أقرب الى السنة، ويكاد يعتبرهم مثل الأشاعرة ، وكذلك اتباع من هو أقرب الى السنة
من هؤلاء كتابع حميد النجار وضرار، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث
الذي ناظر أحمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك اتباع
متكلمي أهل الأئمة كتابع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي محمد عبد
الله محمد بن عبد الله بن كرام، وأبي الحسين علي بن اسماعيل الأشعري وغيرهم، درء
التعارض من 153 - 154.

(28) أبو هاشم (المتوفى سنة 321 هجرية) وأبو الحسن. (المتوفى سنة 334 هـ) ابن أبي علي
الجبّالي وربيّه، وكلاهما انفصل عنه ليقترّب من إحدى العقيدتين الغالبتين. إذ سرعان ما
صار مذهب الأول مذهبًا عامًا في الدولة البويهية ، وأكثر معتزلة عصرنا على مذهب
لدعوة ابن عباد، وزير آل بويه اليه، (البغدادي الفرق بين الفرق ص 184 - 185)
ومذهب الثاني مذهب السنة الغالب. هذا واقعيا، أما من حيث المبادئ فالصغائية سنّية،
والأحوالية الثنائية بشنية للعدوم أقرب ما يكون من الأفلاطونية المحدثة كما نبينه في
الفصول اللاحقة، وهي قد صارت في جلها، سندًا نظريًا للباطنية = راجع تلخيص
قنواحي لأراء كراوس حول تأثير الأفلاطونية المحدثة بتوسط أثولوجيا أرسطو
ورسالة العلم الإلهي المنسوبة الى الفارابي، الولد في نشرية ROMA; Accademia
nazionale dei lincei, An. CCCLXXI 1974 n° 194 : pp 340 et ss.

العقلي الحاصل، بل سعى الى اكتشاف معقولية المضمون النقلي، والثاني لم ينزلق مثل الظاهرية في تسلم معقولية الشكل العقلي الحاصل، بل سعى الى اكتشاف معقولية الشكل العقلي، فكانا، بذلك، مصدرَ اللقاء الفعلي بين المنزليين الفلسفيين للكلي والمنزليين الكلاميين للكلي، في الصدام الذي حدد مراحل الفكر العربي الأولى في سعيه الى تحديد المعقولية الشكلية والمضمونية للعلوم العقلية والنقلية.

ولولا هذين الوسيطين الاعتزاليين، بين الباطنية والظاهرية، لكانت صيرورة العلوم النقلية عقليةً بالشكل، مع دخول الفلسفة، قد أوقفت كل محاولة لتعقيل مضمونها، بحكم الفكر الباطني الذي امتسّر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية المضمونية الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي عندئذ، ولكانت صيرورة العلوم العقلية نقليةً بالشكل، مع بلوغ العلوم النقلية الى الشكل العقلي المستند الى النسقية المنطقية للمعطيات الحسية، قد أوقفت كل محاولة لتعقيل شكلها بحكم الفكر الظاهري الذي استيسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية الشكلية الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني عندئذ. وبذلك جعل طرقاً المعادلة الفكرية (التي ولدتها وضعية تعقّل علوم النقل وتنقل علوم العقل) مضمون العلوم العقلية الحاصل غاية كل تعقيل للمضمون النقلي، وشكل العلوم النقلية الحاصل غاية كل تعقيل للشكل العقلي، فكاد الفكر أن يخبث، إذ صار أقصى ما يمكن أن يدركه مضموناً هو ما انتهت اليه العلوم العقلية وما بعدها الافلاطوني المحدث عندئذ، وشكلاً هو ما انتهت اليه العلوم النقلية وما بعدها الخنفي المحدث عندئذ، لولا وجود الوسيطين بينهما، أعني الاعتزال البهشمي التشيع، والاعتزال الأشعري المتسلك، اللذين أبقيا على التساؤل حول معقولية المضمون (الأول)، ومعقولية الشكل (الثاني)، فجعلنا من الدين ومن الفلسفة موضع تساؤل يعود الى مسألة النقل باسم العقل (الأول)، ومسألة العقل باسم النقل (الثاني). وبين أن المسألتين تفيدان أن منطلقهما غير غايتهما، فالذي يسأل النقل باسم العقل، بخلاف الباطني، لم يسلم بأن معقولية المضمون الفلسفي هي المعقولية الوحيدة، والآ كان

تساؤله نافلاً، ولاختار، مثل الباطنية، المضمون العقلي للعلوم العقلية بديلاً عن المضمون النقلي، بحجة المقابلة بين الباطن والظاهر⁽²⁹⁾، والذي يسائل العقل باسم النقل، بخلاف الظاهري، لم يسلم بأن معقولية الشكل الديني هي المعقولة الوحيدة، والآ لكان تساؤله نافلاً، ولاختار، مثل الظاهري، الشكل العقلي للعلوم العقلية بديلاً عن الشكل العقلي، بحجة المطابقة بين الظاهر والباطن⁽³⁰⁾.

ولهذه العلة بدت الفلسفة، بما هي مضمون العلوم العقلية، كما تعيّن في الموسوعة الافلاطونية المحدثة، تابعة للشريعة المغالية، وخاصة للاسماعلية

(29) من هنا وجد ضربان من التأويل. أحدهما ينتج الانساق التي تمد المدونة بالدلالة بالاستناد الى ضربين من البحث عنها، البحث بحسب آليات الدلالة اللغوية، وهو ما مكن من وضع نظريات مهمة في الجماليات الأدبية والتأويل (التفاسير الاعتزالية خاصة)، واليه يعود الفضل الأول في الدراسة العلمية للأدب والاعجاز البياني في الحضارة العربية، ثم البحث بحسب آليات الافادة المنطقية وهو ما مكن من سد ثغرات نص المدونة بفرضيات نظرية مكملة للنسق الميتافيزيقي والميتاتاريخ (اعني علاقة الاله بالعالم، وعلاقته بالانسان) استناداً الى الاستنتاجات المنطقية من النص معتبراً تالياً أو معتبراً مقدماً. وهذا يعود فيه الفضل خاصة الى الاعتزال، وبدرجة ثانوية الى الأشعرية (مثل كتاب اعجاز القرآن للبالداني). أما التأويل الثاني فهو التأويل الباطني، الذي لم ينتج الانساق التي تمد المدونة القرآنية بالدلالة، بل هو اكتفى باعتبار دلالتها الباطنية موجودة بعد في النتائج التي وصلت اليها الفلسفة الهلنستية، وبعض الأساطير الفيثاغورية والهرمسية. ولذلك فهو قد كان بالاماس تأويلاً استغفالياً للموجود من الدلالات الفلسفية الجاهزة للتوظيف.

(30) ويوجد كذلك ضربان من رفض التأويل. فالأول، هو رفض التأويل بمعناه الاعتزالي والأشعري، والاقتصار على الدلالة الحرفية للنص. وهو نوعان نظري وعملي. وأولهما هو الذي يولد الظاهرية النظرية أو الختبلية، التي لا تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، وتنفي التأويل بالمعنى الاعتزالي والأشعري. وثانيهما هو الذي يولد الظاهرية العملية أو الحزمية، التي تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، ولا تنفي استعمال العقل والتأويل بالمعنى المنطقي لا اللغوي لادراك نسق الكلام، ونسق الوجود، ومن ثم كان نفي التعليل الفقهني مصحوباً بائباته في الطبيعة والكلام. والثاني، هو رفض التأويل بالمعنى الباطني. وهو كذلك نوعان، اعتزالي يخضع التأويل الى معياري الآليات اللغوية والمنطقية، ويخرجه عن الحاجة الى المعصمة والتحرر من السند العلمي اللغوي أو المنطقي. وسنفي يرفض التأويل الذي يفيد أن ما يبدو متناقضاً في النص يحتاج الى ازالته بالتأويل حتى يكون النقل مطابقاً للعقل، ويسلم بأن التناقض في النص، بحكم العقل، يعني أن العقل ليس حكماً في الأمور النصية. وقد حدد الغزالي وخاصة ابن رشد قواعد التأويل المقبول ديناً وعقلاً في (كتابه مناهج الأدلة). (وقد أشار ابن رشد الى الفصل بين الظاهريتين في كتابه تهافت التهافت ص 429، ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية، والأولى نظرية (الختبلية) والثانية عملية (الحزمية).

والباطنية، وبما هي شكل العلوم العقلية كما تعيّنت في نفس الموسوعة تابعة للسنة المغالية، وخاصة للمحنبلية والظاهرية. ولم تبرز الثنائية والصدام بين الفلسفة والدين حول مسألة الشكل (المنطق والحواس أو الرياضيات والالهام)، ومسألة المضمون (علوم الطبيعة أو علوم الشريعة) إلا في الكلام المتوسط بينهما، أعني الاعتزال ذا الميل الشيعي (البهشمية) أو ذا الميل السني (الأشعرية). وذلك الى حدود انفجار الافلاطونية المحدثه والخينية المحدثه في القرن الحادي عشر. ولم يصبح الصدام فعلياً بين طرفي المعادلة - الباطنية والظاهرية - إلا في خاتمة المطاف، عندما اتحدت الشيعة المغالية مع الافلاطونية المحدثه الفاصلة فصلا افلاطونيا (الاشراق بما هو باطنية)، وعندما اتحدت السنة المغالية مع الافلاطونية المحدثه الفاصلة فصلا أرسطيا (الرشدية بما هي ظاهرية)⁽³¹⁾. فبات من الضروري عندئذ تجاوز هذا الاستقطاب، في تساؤل جذري حول منزلة الكلّي النظري المؤسسة للطرفين ووسطيهما، وذلك من حيث أبعاد فكرهم النظرية (ابن تيمية)، وحول منزلة الكلّي العملي

(31) فابتلع الوسيطان الاهليان الوسيطين الاجنبيين مؤسسياً، وابتلع الثانيان الأولين معرفياً، أي إن المشائية والصفوية صارتا ضمن مضمون الكلام والتصوف في شكلهما الأول كمؤسستين في التربية والتعليم، لكن الكلام والتصوف أصبحا، معرفياً، لا يحتويان إلا على ما توصل اليه فلاسفة المشائية وفلاسفة الصفوية جوهرياً، مع أمور ثانوية مستمدة من الدين. وتلك هي خاصيات الكلام والتصوف المتأخرين. كما وصفهما ابن خلدون في المقدمة، إذ يقول عن الكلام خاصة، «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم». المقدمة VI، 10، ص 838 وعن التصوف خاصة، «وحاصله (نظرية المتصوفة القائلين بوحدة الوجود) إذا خلّص وهذب ووضح للفهم موضوعه ومسائله انه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بأرائهم الكمبية من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه». شفاء السائل، ص 52.

المؤسسة للطرفين ووسطيهما، من حيث أبعاد فكرهم العملية (ابن خلدون). وعندئذ تَقَرَّتْ جميعُ عناصر الاشكالية التي نعالجها - اشكالية الكلّي - تعريّاً باستمولوجياً (طبيعة الوجود والعلم) واكسيولوجياً (طبيعة القيم والعمل)، فأصبح بوسع الفكر أن يؤسّس للعلم بتحديدٍ جديدٍ للمنطق والرياضيات، وأن يؤسّس للعمل بتحديدٍ جديدٍ للتاريخ والسياسيات، وهذا التحديد الجديد هو الذي أطلقنا عليه اسمَ الاسمية في الفلسفة العربية، عند ابن تيمية وابن خلدون محاولي اصلاح العقل النظري والعملّي في القرن الثامن، وافردها بدراسة خاصة^(*).

ولكن كيف فعلت الاستعاضة الباطنية بالمضمون العقلي الجاهز عن البحث في معقولية المضمون العقلي عامة، والاستعاضة الظاهرية بالشكل العقلي الجاهز عن البحث عن معقولية الشكل العقلي عامة، كيف فعلت في تشكّل المطالب الفكرية الجوهرية لتحديد خاصيات الوضعية التي اعتبرناها ظرفيات للنظر؟

ان اعتبار مضمون العلوم العقلية الحاصل غاية جعله المعين الذي يستمد منه الباطن الذي يزعم المؤولون أنهم واجدوه بالإلهام في النقل، واعتبار شكل العلوم النقلية الحاصل غاية جعله المعين الذي يزعم نقاة التأويل أنهم واجدوه بالاجتهاد في العقل. فكاد الدين أن يتجمّد، مضموناً، فيما بلغت اليه علومُ العقل من المعارف عند الشيعة وخاصة المغالية منهم، وكادت الفلسفة أن تتجمّد، شكلاً في ما بلغت اليه علومُ النقل من المعارف عند السنة وخاصة المغالية منهم. وبذلك صار مضمون الموسوعة الافلاطونية المهدثة غاية التأويل

(*) ستصدر عمّا قريب بعنوان: اصلاح العقل النظري والعملّي في الفلسفة العربية عن مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. وهذه الدراسة كانت جزءاً لا يتجزأ من هذه الرسالة ثم فصل عنها لضرورات الطبع.

الديني الباطني لا يعدوها ، وصار شكل الموسوعة الحنيفية المحدثه غايةً رفض التأويل الظاهري لا يعدوها. ولما كان مضمونُ الأولى، المشفوع بنظرية الالهام والباطن، ذا ميل افلاطوني، وكان شكل الثانية، المشفوع بنظرية الاجتهاد والظاهر، ذا ميل أرسطي، أصبح افلاطون غايةً مضمون الكلام الشيعي وأصبح أرسطو غاية شكل الكلام السني ؛ الأول يستمد من الاول مضمون تأويلاته ، والثاني يستمد من الثاني شكلَ اجتهاداته ؛ وبذلك نفهم الكثير من المفارقات التي طبعت ظرفيات النظر، في الرحلة العربية.

وفعلًا، فقد حوّل الكلام الشيعي مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي الى عقيدة دينية فكاد يُمَيِّتُه ، وهو بحكم انضوائه في الكلام الشيعي صار مجرد أساس للعقيدة العملية. والكلام السني حوّل شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني الى عقيدة ، وهو بحكم انضوائه في الكلام السني صار مجرد أساس للعقيدة النظرية. فصارت العقيدة الدينية ذات مضمون عقلي عند الشيعة، مع بقاء الشكل نقلًا (الالهام والعصمة) ؛ وصارت العقيدة الدينية ذات شكل عقلي عند السنة (الحس والاجتهاد)، مع بقاء المضمون نقلًا. ولهذا رفض الشيعة كلّ مضمون غير المضمون العقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة ؛ ورفض السنة كلّ شكل غير الشكل العقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة، وكلّ مضمون غير المضمون النقل الحاصل بوصفه مضمون الشريعة. فكان المضمون عقليًا والشكل نقلًا عند الشيعة، وكان الشكل عقليًا والمضمون نقلًا عند السنة ؛ ومن هنا جاء التقابل بين الموقفين. الأول يجعل المضمون العقلي تعليميًا اطلاقًا، والثاني يجعل المضمون النقل اجتهاديًا نسبيًا⁽³²⁾.

(32) الغزالي، القسطاس المستقيم، بما هو كتاب يستهدف دحض التعليمية المنادية بضرورة الامام المعصوم، بالاستناد الى طريقتين، عقلية وفوقية، وكتاتهما تصودان الى العلم الاجتهادي ، فالأبواب السبعة الأولى للاجتهاد العقلي، ويوازها الباب الثامن والتاسع والعاشر أي الثلاثة الأخيرة للاجتهاد الذوقي، ونفي موازين الشيطان أو الكلام. وأذن فالفلسفة والتصوف ضد التعليم والكلام، ذلك هو الحل الذي مال اليه الغزالي ، وهو حل متناقض لأن الفلسفة هي غاية الحل الكلامي ، والتصوف هو غاية الحل التعليمي. فلا عجب عندئذ اذا حصل ما حصل للغزالي في مضمونه على غير أهله !.

ويعني ذلك أن الشيعة ظنت مضمون العلوم العقلية قابلاً للفصل عن شكلها، فجعلته مضموناً للعلوم النقلية، وأعطته الإطلاق الذي استمدته من الشكل النقلية، الإلهام والعصمة أو التعليم. وأن السنة ظنت أن شكل العلوم العقلية قابلٌ للفصل عن مضمونها، فجعلته شكلاً للعلوم النقلية، وأعطته النسبية التي استمدتها من الشكل العقلي، الخواص والاجتهاد. بحيث أن الشيعة جمعت بين مضمون التعليم الفلسفي (الذي هو بالطبع مطلق) وشكل التعليم الديني (الذي هو بالطبع مطلق)، والسنة جمعت بين شكل التعليم الفلسفي (الذي هو بالطبع نسبي)، ومضمون التعليم الديني (الذي هو بالطبع نسبي)، فحصل أمرٌ عجيب جعل الشيعة يُدِينُ الفلسفة، فتُطْلَقُ العلوم العقلية النسبية بالطبع، والسنة تُقْلَمُفُ الدين فتُنسَبُ العلوم النقلية المطلقة بالطبع، فأزالت الأولى العقل - الشكل، باسم العقل - المضمون، الذي أصبح مجرد أداة في التوظيف العملي، وأزالت الثانية العقل - المضمون، باسم العقل الشكل الذي أصبح مجرد أداة في التوظيف النظري⁽³³⁾.

وهذا التقابل بين الموقف الشيعي الذي استيسر الاستعاضة عن البحث في معقولية المضمون الديني بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية، والموقف السني الذي استيسر الاستعاضة عن البحث في معقولية الشكل الديني بتبني الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو الذي أنتج، رغم اختلاف المنطلقات، نفس

(33) وتلك هي علة القول بالتماسك بين الدليل والدلول في الكلام المتقدم على الغزالي، حيث أصبحت الأدلة، أو الشكل العقلي للعقيدة، هي نفسها عقيدة، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم ومذهبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار... وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول، فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية، المقدمة VI، 10، ص 834.

الوضعية الاستمولوجية التي حدّدت منزلة الكلي النظري والعملي عند افلاطون وأرسطو، مع عكس العلاقة، لانعكاس المنطلقات (من الطبيعي الى الانساني في الوضعية اليونانية، ومن الانساني الى الطبيعي في الوضعية العربية). فالمضمون الرياضي الافلاطوني صار غايةً مضمون التعليم الديني الشيعي، والشكل التجريبي الأرسطي صار غايةً شكل التعليم الديني السني، بحيث صارت المنزلة الافلاطونية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة الشيعية التي لا تَبْلُغ اليها، والمنزلة الأرسطية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة السنية التي لا تَبْلُغ اليها. فلا الأولى صارت واقعية للمثل المفارقة، ولا الثانية صارت واقعية للصور المحايثة. وذلك لان الكلي الوضعي أو الشرعي، بخلاف الكلي العقلي أو الطبيعي، وبحكم وضعيته، يكون تاليًا عن ادراكه ومنفعلاً به، وليس متقدماً عليه وفاعلاً فيه ا

ولما كان المضمون العقلي لعلوم العقل الذي استعاض به الشيعة عن البحث في معقولة المضمون النقلي هو البعد العملي وأساسه النظري، لكون العلوم النقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الفقه والعقيدة وأصولهما، ولما كان الشكل العقلي للعلوم العقلية الذي استعاض به السنة عن البحث في معقولة الشكل النقلي هو البعد النظري وأساسه العملي، لكون العلوم العقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الطبيعة وما بعد الطبيعة، فإن الاستعاضة الأولى توظف المشترك المضموني بين العقل والنقل⁽³⁴⁾، والاستعاضة الثانية توظف

(34) ما هو المشترك بين المضمون الديني والمضمون الفلسفي، أو بين المضمون النقلي والمضمون العقلي ؟ انه تدخل الفلسفة في العمل الذي يعتبره الدين حكراً عليه، وتدخل الدين في النظر الذي تعتبره الفلسفة حكراً عليها، بحيث يصبح الصدام بين نظرية النظر ونظرية العمل الفلسفتين، وهما مستندتان الى نظرية الطبايع بما هي ماهيات ذاتية معقولة للأشياء، ونظرية النظر ونظرية العمل الدينيتين، وهما مستندتان الى نظرية الشرائع بما هي أحكام خلقت عليها الأشياء بإرادة حرة، من هنا كان الصدام بين منزلتين للكلي النظري والعملي الطبيعي العقلي عند الفلاسفة، والشرعي النقلي أو الوضعي عند علماء الدين.

المشترك الشكلي بين العقل والنقل⁽³⁵⁾، في صداميهما النظري والعملي في الحضارة العربية. وفعلًا، فإن ما يلائم مضمون العلوم النقلية من العلوم العقلية هو المضمون العملي وتأسيسه النظري، وهو ما ظنه الكلام الشيعي مضمونًا باطنًا للعلوم النقلية التي صارت عقليةً شكلاً، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة العملية جوهرَ الكلام الشيعي وغايته. وما يلائم شكلَ العلوم العقلية من العلوم النقلية هو الشكل النظري منها، وهو ما ظنه الكلام السنّي شكلاً ظاهرًا للعلوم العقلية التي صارت نقلية، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة النظرية جوهرَ الكلام السنّي وغايته. ومن هنا تُصبح غلبة البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة على الكلام الشيعي، وغلبة بعدها الأرسطي على الكلام السنّي في مجالي النظر والعمل، أمرين مفهومين ومُفهمين للتشاكل في الوضعية اليونانية والعربية اللتين حددتا منزلة الكلي، بما جعل الصدام الفلسفي متجسماً في مسرحية بطلّاهما الكلام الشيعي الذي أصبح ممثلاً للنظر والعمل بمفهوميهما الأفلاطوني، والكلام السنّي الذي أصبح ممثلاً للنظر والعمل بمفهوميهما الأرسطي، مع احترازي مصدره عدم المطابقة بين الممثل المؤدي للدور، والدور الممثل. وعدم المطابقة هذا هو السر في كون أفلاطون وأرسطو ظلاً غائبتين لا تُدركان، في هذين الكلامين.

لذلك كان الصدام بين الكلامين الشيعي والسنّي صداماً بين تعليم مضمونه فلسفي عملي وشكله ديني نقلي، وتعليم مضمونه ديني نقلي

(35) ما هو المشترك الشكلي بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية ؟ انه المصدر الحسي . والمصدر القولي، أي المعطيات الحسية والمنطق. والاستدلال بالاعتبار الحسي، وبالأدلة المنطقية مشتركان للقول الديني، والقول الفلسفي، مما جعل العلوم المساعدة أو الأدوات تكون مشتركة بينهما ، علوم اللسان وعلوم المنطق الصوري والمادي. اللقاء - الصدام هوأذن، شكلياً، وليد مصادر المعرفة ومناهجها في الفلسفة والدين، وفيهما يكون أرسطو سيد الموقف، (وهو مضمونيا، وليد مصادر العمل ومناهجه في الفلسفة والدين وفيهما يكون أفلاطون سيد الموقف).

وشكله فلسفي عقلي. فكانت، لذلك، حرب الكلام السنّي على المضمون الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام الشيعي الذي جعل منه باطنا للشرعية، ولولا ذلك لما تعرّض الكلام السنّي للفلسفة مضمونا. وكانت حرب الكلام الشيعي على الشكل الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام السنّي الذي جعل منه ظاهرا للشرعية؛ ولو لا ذلك لما تعرّض الكلام الشيعي للفلسفة شكلا.

وبذلك صارت الفلسفة، شكلاً (شكل التعليم ومناهجه)، ومضموناً (مضمون التعليم ونتائجه)، هدفاً في الصدام بين الكلام الشيعي والكلام السنّي؛ وكانت هذه الحرب، من ثمّ، حرب المضمون المجدّد على الشكل النسبي (الشيعي)، وحرب الشكل النسبي على المضمون المجدّد (السنة) فلسفياً، وهي، دينياً، على العكس من ذلك، إذ إن الشكل الديني صار مجرد غطاء للمضمون الفلسفي عند الشيعة، فأنّج حركيّة علميّة مفيّدة، رغم التجميد الفكري، والشكل الفلسفي صار مجرد غطاء للمضمون الديني، عند السنة، فأنّج جموداً علمياً ضاراً، رغم الحركيّة الفكرية. فالشيعة لم تبق من الدين إلّا شكل التعليم المطلق ذي السلطان الروحي المعصوم، واستعاضت عن مضمونه بالفلسفة، والسنة لم تبق من الفلسفة إلّا شكل التعليم السنّي الغني عن السلطان الروحي واستعاضت عن مضمونها بالدين، تلك هي خاصيات الوضعية المحددة لظرفيات النظر، في هذه المرحلة.

وظلت هذه الوضعية كذلك إلى أن استوعب الكلام الشيعي كلّ المضمون الفلسفي والكلام السنّي كلّ الشكل الفلسفي، فكان الأول افلاطوني المضمون، والثاني ارسطي الشكل، بما ولّد وضعية - مآزقاً - أصبح الكلام فيها يعاني من مآزق الفلسفة في شكلها الافلاطوني المحدث، فلا يمكن له التخلص إلّا بتجاوز هذه المآزق الفلسفية بما هي كذلك، وهو ما سينتهي إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري (ابن تيمية)، والكلي العملي (ابن خلدون) بتقويض نظرية

العلم الأرسطية، ونظرية العمل الأفلاطونية، وذلك لتجاوز المروحة بين حدّي الأفلاطونية المحدثّة (أفلاطون وأرسطو)، وحدّي التوراتية المحدثّة (موسى وعيسى)، بفضل الحنيفية المحدثّة التي تستوجب الاحتكام إلى النظر والعمل نفسيهما، بما هما اجتهدا تشريعيّ السانّي للمنظور والمعمول ، وتلكما هما المهتمان اللتان أدتهما الاسمية النظرية في محاولة ابن تيمية، والاسمية العملية في محاولة ابن خلدون، وبهما ستكون بداية النهضة العربية المعاصرة⁽³⁶⁾ ، تلك هي الغاية التي انتهى اليها الفكر العربي في القرن الثامن للهجرة.

فلا عجب، عندئذ، اذ رأينا أن التقابل بين ضربيّ الأفلاطونية المحدثّة الوصلية العربية (المشائية والصفوية) يستند الى أساس أعمق منه في الوضعية المحدثّة لمكونات الفكر، هو التقابل بين الكلامين السنّي والشيوعي الناجحين عن حصيلة مسارين معرفيّين حدقا بالتقابل، هما مسار تكوين العلوم النقلية، ومسار استيعاب العلوم العقلية، وما ولّاء من خصائص معرفية، جعلت الأولى ذات شكل عقلي، رغم مضمونها النقلية، والثانية ذات شكل نقلي، رغم مضمونها العقلي.

ذلك أن هذين المسارين وخصائصهما قد أسسا للتأويل المتقابل عند السنّة والشيعة. فالأولى غلب عليها الإبقاء على المضمون النقلية، واضفاء الشكل

(36) المعلوم أن حركة الإصلاح، ممارسة وتنظيرا، تستند أهليا - عدا الأسانيد الأجنبية - على مذهبين أو مصدرين أحدهما يعود اليه المصلحون الدينون، والثاني يعود اليه المصلحون اللانكون. والأول هو رئيس السلفية، أعني ابن تيمية، والثاني هو رئيس النزعة الاجتماعية، أعني ابن خلدون ، لكن هذين السندين لا يعود اليهما المصلحون بوصفهما منتسبين الى حركة فكرية متصلة وبدالاتها الذاتية، بل يحاولون أن يجدوا فيها ما يبدو لهم ملائما لما يمثّلها في الوضعية الفكرية والسياسية والاجتماعية القريبة التي يحاكونها، بحيث قد يصبح فكر ابن تيمية وابن خلدون مجرد مبرر للأخذ وليس مصدرا للإصلاح.

العقلي عليه. والثانية غلب عليها الابقاء على المضمون العقلي، واضفاء الشكل النقلي عليه. فصار الدين فلسفةً عند السنة، على الأقل من حيث الشكل، وصارت الفلسفة ديناً عند الشيعة، على الأقل من حيث المضمون، وهو ما جعل الأولى تميل الى المنحى الأرسطي، وما يردُّ اليه شكلاً، والثانية تميل الى المنحى الافلاطوني، وما يردُّ اليه مضموناً. ومنَّ فهم هذين الانحيازين اتضحت له جلُّ المفارقات التي طبعت الصدامَ الفلسفي، بما هو صدامٌ كلامي، والصدامَ الكلامي بما هو صدامٌ فلسفي، حول منزلة الكلّي في الوجود الطبيعي وفي الوجود الشريعي.

* * * *

وإذا كانت تلك هي الضرورة النظرية التي أدت الى هذا التقابل بين الكلاميين، أعني الضرورة الناجمة عن الجانب المعرفي من عملية تعقيل العلوم النقلية، وتنقيح العلوم العقلية، والمفسرة للوصل بين العقل، أو الفلسفة والنقل، أو الدين، في بعدهما النظري، فما هي الضرورة العملية التي ستؤدي الى التقابل بين التصوفين السني والشيوعي وإلى الخصائص المميّزة لهذا التقابل ولطرقيه المتقابلين فيما بينهما، والمقابلين للكلاميين الموافقين لهما مذهبياً ؟

لقد أشرنا، في تحديدنا لدور تجربتي النظر الحاصلتين، أعني تعقيل علوم النقل، وتنقيح علوم العقل، الى الدور الذي أداه حدّ الافلاطونية المحدثة، أعني أرسطو وأفلاطون، بما هما ممثلان لشكل التعليم الفلسفي ومضمونه، وركزنا عليهما بوصفهما صاراً بحكم الانزلاق الحاصل في طرفي الكلام، غايّتي البحث عن المضمون وعن الشكل فيه، ولم تتعرض لدور حديّ الخنيفية المحدثة، أعني التوراة والانجيل، بما هما غايّتا البحث عن مضمون

المدونة الدينية وشكلها، بالمقابل مع الأرسطية والافلاطونية، أو بصورة أدق بوصفهما الأصل وبوصف هذين، البديلين الناجحين عن الانزلاق.

ان هذين الحدين - التوراة والإنجيل - بما هما غايتا تأويل المدونة القرآنية والسنية، بخلاف ما عليه الأمر في الكلام الذي انزلق الى الخلقين الفلسفيين، ميشغلان المكانة الأولى في التصوف بضربيه الشيعي والسني، على الأقل الى حدود الانفجار في القرن الحادي عشر. ورغم أننا لا ننكر تعدد المذاهب والآراء الأخرى المؤثرة والفاعلة في المرحلة الفكرية التي نحللها⁽³⁷⁾، فإننا نميز بين العوامل المحددة من الداخل لطبيعة المواقف الفكرية، ولطبيعة التعامل مع المورثات، وبين المورثات الخارجية التي، رغم وجودها وحضورها، فإن دورها ظل ثانوياً، مما يجعل إهمالها غير ضارٍ بالتحليل البنيوي للوضع التي تشكل بفضلها الفكر الفلسفي بالاتصال والصدام مع الفكر الديني. ومعنى ذلك أن مكونات الكلام والتصوف المستمدة من مدونة الاسلام، (القرآن والسنة)، ومن تعقيل العلوم العقلية، هي التي وقَّع التأثير بها في كل ما سواها والتأثر بكل ما سواها بتوسطها، وخاصةً مكونات الفلسفة المستمدة من مدونة الافلاطونية المحدثة، وتنقيط العلوم العقلية، مما كان تعقيل الأولى

(37) لا ندعي أن الوضعية الفكرية اختصرت على المورثات التي ذكرناها، بل أن المورثات الموجودة فيها لا تكاد تُحصى، وهي معلومة للجميع، إذ هي مادة لمؤلفات الملل والنحل التي واصلت واتمت وصف الآراء المعروفة في الفلسفة الهلنستية (Les doxographies). بل المقصود أن هذه المذاهب الكثيرة والآراء المتعددة، وإن وجدت، وإن اُثرت، فإنها ليست بذات دور محدد لبنية العلاقات بين المدارس الفكرية الرئيسية العقلية منها والعقلية، إذ أن المؤثر المحدد يكون دائماً قليلاً بالإضافة الى المورثات الثانوية. ولما لم يكن هدفنا الوصف الجغرافي المسطح للمذاهب الموجودة معاً في الساحة، بل هو تحديد التيارات الفاعلة التي حددت منزلة الكل، فإننا اقتصرنا على ما بدا لنا رئيسياً في هذه العملية.

وتنقيلُ الثانية ، التجربة . الطرف، التي جعلت اللقاء بين المدونتين يصبح ممكنا
امكانا يُفسّر ما في المدارس الفلسفية العربية من فكر ديني، وما في المدارس
الدينية العربية من فكر فلسفي.

لقد أشرنا الى ان الكلام الشيعي قد جعل من مضمون الفلسفة العملي
الموسّس على النظر مضمونا للنقل، بما هو أصول العقيدة والدعوة. لذلك فمن
الطبيعي ان يكون التصوف الشيعي متمما له بالتقابل معه على النحو التالي ،
فسيجعل هذا التصوف من مضمون الفلسفة النظري الموسّس على العمل
مضمونا للنقل، بما هو كشفاً عن جوهر الوجود الالهي. فيكون الكلام
الشيعي دعوة عملية، والتصوف الشيعي عرفانا نظريا. وبذلك يكتمل الفكر
الديني الشيعي بضم وجهتي المضمون الفلسفي غايتين له. فالعمل الفلسفي
غاية الكلام الشيعي، والنظر الفلسفي غاية التصوف الشيعي. ومثلما وقع
التقابل بين الكلامين السني والشيعي، سيقع نفس التقابل بين التصوفين السني
والشيعي. فيكون الكلام والتصوف الشيعيان جامعين لمضموني الفلسفة
العملي الاول، والنظري للثاني، وهو تعاكس عجيب صار الكلام بموجب
عمليا، رغم طبيعته النظرية، والتصوف نظريا رغم طبيعته العملية. ويكون
الكلام والتصوف السنيان جامعين لشكلي الفلسفة، شكل النظر للكلام، وشكل
العمل للتصوف.

لذلك كان التصوف الشيعي، بما هو نظري عرفاني، مقابلا للكلام
الشيعي، بما هو عملي سياسي، وكان التصوف السني، بما هو عملي سلوكي،
مقابلا للكلام السني، بما هو نظري عرفاني. وهو ما قرب التصوف الشيعي
من الكلام السني، والتصوف السني من الكلام الشيعي، بما جعلهما عنصرين
تلاحم وتصادم بين ديني الاسلام، أو شكلي الحنفية المهدئة السني والشيعي ،
بعيث صار الكلام الشيعي أفضل تربية للتصوف السني والكلام السني أفضل
تربية للتصوف الشيعي⁽³⁸⁾.

(38) لعل أفضل الأمثلة هو المصدر المغربي لأهم المدارس الصوفية التي تعتبر أحسن مثلاً
للتصوف الشيعي، أو على الأقل ذي المضمون التشيع وخاصة الدراسة الأكبرية (راجع
في ذلك فصل التصوف من الباب السادس من المقدمة وكتاب شفاء السائل لابن خلدون،
كما سيأتي بيانه).

ولكن، قبل تبني الشيعة مضمون الفلسفة العملي مضموناً لكلامها، ومضمون الفلسفة النظري، مضموناً لتصوفها، وقبل تبني السنة شكل الفلسفة النظري شكلاً لكلامها، وشكل الفلسفة العملي شكلاً لتصوفها، لم تكن هناك قطيعة في الكلام والتصوف تقدّمهما إلى حدّين متقابلين تقابل السنة والشيعة، بما هما حزبان سياسيان دينيان؛ أي إنّ الكلام والتصوف لم ينقسم هذا الانقسام إلّا بعد هذا التبني المضاعف الناتج عن تعقيل العلوم العقلية، وتنقيل العلوم العقلية.

ولما كنا قد حدّدنا العوامل الذاتية لنشأة الكلام ولتبنيه المضمون الفلسفي العملي عند الشيعة، والشكل الفلسفي النظري عند السنة، فانه علينا الآن أن نحدّد العوامل الذاتية لنشأة التصوف ولتبنيه المضمون النظري للفلسفة عند الشيعة، والشكل العملي للفلسفة عند السنة. فالتصوف، مثل الكلام، لم يصبح فناً قائم الذات ومنقسماً إلى سني وشيعي إلّا بفضل التجربة التي وصفنا، تجربة تعقيل العلوم العقلية وتنقيل العلوم العقلية، وذلك إلى بداية القرن الثالث، بل هو كان، مثل الكلام، وكأته حزباً ثالثاً غير منحاز إلى أي منهما، وإنّ تضمن طرفين أحدهما أميل إلى السنة، والثاني إلى الشيعة.

ومعنى ذلك أن التصوف ظلّ، وكذلك الكلام، خلال القرنين الأولين، من جنس الممارسة النظرية والعملية للدين، ممارسة يحكمها طلب الحقيقة أكثر مما يحكمها التحزّب، بمعنى الانسحاب إلى السنة، أو إلى الشيعة، أو إلى من مخرج على هذه، أو إلى من اعتزل تلك، بالمعنى السياسي للكلمة. ومعنى ذلك أن الممارسة المستقلة للشرعية نظرياً وعملياً، خارج توظيفها من قبل الحزب الحاكم الممتد إلى السنة، ومن قبل الحزب المعارض الممتد إلى الشيعة، كانت من جنس الاعتزال المطلق غير الحزبي، بمعنى التفرغ للمعرفة من أجل المعرفة في بعديها النظري والعملي، من منطلق شرعي قياساً عليهما من منطلق

طبيعي. ويّين أن هذا الاعتزال يمثل معارضة. ولكنها من جنس غير المفهوم منها سياسيا، فهي معارضة للتوظيف السياسي للمدونة الدينية من أجل معرفتها نظريا (تحديد نسق مضمونها)، وعمليا (تذوق هذا المضمون بعيشه فعلا)، وهي اذن معارضة معرفية للنظر والعمل الموظّفين نظريًا وعمليا عند الحزبين السياسيين الحاكم باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة. وما لم نسلّم بهذا النوع من التفرغ للبحث عن الحقيقة غير الموثقة، فانه يمتنع علينا أن نفهم عدم التطابق بين هذا النوع من الاعتزال، بمعنى التفرغ للعلم والعمل لذاتها، والتحزبات الموالية. والآ كيف نفهم أن جلّ أئمة المذاهب السنيين كانوا متعاطفين مع أهل البيت⁽³⁹⁾؟ لو أن نفهم نجاح هذا الاعتزال في تحقيق العلوم العقلية وما بعدها الديني المؤسس لها ؟ فأقصى ما يمكن أن يصل اليه التوظيف السياسي، حكمًا ومعارضة، لا يمكن أن يتعدى الاستغلال العقدي الدعائي للمدونة الدينية ! أما أن ننسب اليه معجزتيّ تعليل العلوم العقلية، وتثقيل العلوم العقلية، فهذا من الممتنعات⁽⁴⁰⁾، اذ لا يتعدى دور التوظيف والاستغلال مهمة الدفع والحض !

(39) ثلاثة من أئمة المذاهب الأربعة على الأقل، كانوا من المتعاطفين مع أهل البيت، رغم أنه لا أحد يستطيع أن ينكر سنيّتهم، (كما أن كثيرا من أئمة المذاهب الشيعة لم يكونوا من الرافضة والنافين لقيمة الخلفاء الثلاثة الأوائل) أعني أبا حنيفة ومالكا والشافعي.

(40) لذلك فإن جميع مشروعات القراءة التي تحاول فهم الفكر الفلسفي والفكر الديني العربيين بارجاعهما الى مصدر توظيفي، هي محاولات عقيمة مرتين، فهي عقيمة لأنها اخطأت تفسير ما تريد تفسيره، وهي عقيمة لأنها، بهذا المعنى تنطلق من ذاتها التوظيفية لفهم غيرها توظيفيا، فتسقط عقبتها على غيرها، فيخلل الفكر العربي الراهن عاجزا عن انتاج فكر فلسفي جدير بتفسير الظواهر النظرية والعملية التي يريد أن ينظر لها، وأن يؤولها. وما لم يقلع الفكر العربي المعاصر عن هذه القراءات لن يستطيع أن يصبح مبدعا، اذ يكتفي بمضغ عموميات حول علانق الفكر بمحتماته ومحدداته الخارجية عاجزا منه عن ادراك آلياته الذاتية.

واذن، فالكلام والتصوف اللذان جعللا الدين معرفةً نظريةً وعمليةً قابلةً لتأسيس عملية تعقيل العلوم النقلية، وعملية تنقيح العلوم العقلية، ومستندة الى ما يَنْتُجُ عنهما من خصائص ابستمولوجية حاولنا وصفها سابقا، ليسا نأجيب عن التوظيف السياسي للعقيدة، بل هما، على العكس، نتجاً عن مَعَارَضِهِ هذا التوظيف، وبالرغم منه، فهما، اذن، المعنى الحقيقي للاعتزال، اعتزال التوظيف العقدي والسياسي للمدونة، ومحاولة مساءلتها مساءلةً تُؤدِّي الى التمسك النظري والمعاداة العملية. ان عملية تعقيل العلوم النقلية وتنقيح العلوم العقلية شرطان في توظيفهما اللاحق، ولا يمكن أن يكونا نتيجتين لهذا التوظيف، بل هما تمتا خارج هذا التوظيف، وخارج الالتزام المباشر بالأحزاب السياسية، بما هي سياسية، وبالرغم عنها، من أجل التزام أسمى بالمعرفة النظرية والعملية لذاتهما، سعياً لبناء نسق المدونة الدينية أساساً للعقيدة وأصولها، وأساساً للشريعة وأصولها، وبلاستناد الى العلوم النقلية الأدوات المباشرة وغير المباشرة، ومن ثم من أجل الالتزام بتكوين الدولة الرمزية، بما هي نسيج العلوم التي يتكون منها المجتمع، واستيعاب علوم الطبيعة الضرورية لوظائف الدولة الاجتماعية والاقتصادية. وذلك هو المعنى الحقيقي للاعتزال في جميع العصور، بما هو تفرُّغ للمعرفة - من - أجل - المعرفة، التي يمكن، بعد أن تَحَصَّلَ، أن يُوظَّفَها غيره، ولكن لا يمكن لغيره أن يَنْتُجَها.

أما التوظيف المستفيد من نتائج هذا العمل النظري الذي لا يعمل إلا اذا كان لذاته، فهو تالي لتكوين العلوم وما بعدها نقلتها وعقليتها، تَلَوَّا بالذات، وان عاصرها، أو أحيانا تقدّم عليها بالزمان، وهو الذي يحقق بالتدريج الانقسام في الاعتزال النظري والعملية، ليجعلهما تابعين للحزبين السياسيين الحاكم منهما باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة أحيانا، أو العكس أحيانا أخرى، وخاصة بعد الحقبة، وبعد اشتداد التنافس بين الخلافتين، السنة في بغداد

والشيعية في القاهرة. ولو لا اللقاء بين العلوم النقليّة، بعد حصّولها، والعلوم العقلية، بعد استيعابها، وبين ما بعد الأولى الديني، وما بعد الثانية الفلسفي، ولو لا انقسام الاسلام الى دينين، السنّي والشيعي، لكلّ منهما دولته ومذهبه، لما انقسم الكلام والتصوف الى الشكّلين اللذين وصفنا قبل هذا. اللقاء الاستمولوجي بين نوعي العلوم وما بعدهما، واللقاء الأكسيولوجي بين نوعي العمل وما بعدهما، عند انفجار الملة والدولة الى ملتين ودولتين، تحولاً، بقراءة تراجعية للقرن الثالثة الأولى، الى بداية يُفسّر بها تاريخ الفكر، في حين أنّها كانت غاية انتهى إليها تاريخ هذا الفكر، كما وصفناه، بحكم تعامل النشاط النظري والعملية العقلية لعلوم النقل وما بعدها، والمنقلين لعلوم العقل وما بعدها. لذلك كان الكلام والتصوف الشيعيان المغاليان، والكلام والتصوف السنيان المغاليان، بما هما مذهبان تامان، متأخّرين بالزمان عن الوسيطيين بينهما، أعني عن الاعتزال البهشمي والاعتزال الأشعري، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة الاعتزال⁽⁴¹⁾. وكان هذان معاصرين نشأة وتكويناً لأخصب اللحظات التي تكونت فيها العلوم النقليّة، وعُربت فيها العلوم العقلية أعني، القرنين الثاني والثالث، فعاصر التكوين المتدرج للعلوم التكوينية المتدرج لما بعدها الكلامي والفلسفي المتوسط بين الغلو الشيعي والغلو السنّي.

وإذن فالتفرغ لتعقيل العلوم النقليّة وتنقيح العلوم العقلية هو النوع العام من اعتزال الالتزام بالتوظيف العقدي والسياسي للمدونة الدينية والفلسفية. وانطلاقاً من نتائج تكوين الكلام والتصوف

(41) لأن هذين الاعتزالين اكتملا في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، في حين أن رسائل أحوان الصفاء هي من النصف الثاني للقرن الرابع، ومحاولات ابن حزم من النصف الأول من القرن الخامس، والحديث دائماً حول الأحداث النظرية لا غير (في النظر أو في العمل).

السنيان بحدّيهما المغالي والمعتدل (الظاهرية والأشعرية)، والكلام والتصوف الشيعيان بحدّيهما المغالي والمعتدل (الباطنية والبهشية). وقبل تكون هذه المذاهب المتنافية لم يكن البحث عن تنسيق المدونة الدينية وعلومها، وتنسيق المدونة الفلسفية وعلومها سنيًا ولا شيعيًا، رغم كونه، عاطفيًا، أقرب إلى التشيّع، لكون الاعتزال المعرفي، بما هو ابتعاد عن الالتزام السياسي، أشدّ تعاطفًا مع المضطّهدين لمعارضته للسلطة الروحية والعلمية الرسمية المؤيدة للسلطة السياسية الحاكمة، وذلك بحسب المنطق التالي :

1 - فالمتصوفة، بما هم فقهاء باطن، معارضون بالطبع للفقهاء، بما هم فقهاء ظاهر، أعني سلطة الافتاء والقضاء الرسمية. وهذا التعارض بين الفقهاء والمتصوفة⁽⁴²⁾ لا يعني أن الفقهاء من السنة، والمتوصفة من الشيعة، بل هو تعارض بين سلطة علمية رسمية توظف العلم، وسلطة علمية غير رسمية ترفض هذا التوظيف، ولا يكون تعاطفها مع الشيعة محددًا لنوع علمها، بل العكس هو الصحيح.

2 - والمتكلمون، بما هم أصوليو باطن، معارضون للمفسرين والأئمة الخطباء، معارضة السلطة العلمية غير الرسمية للسلطة العلمية الرسمية. وهذا التعارض لا يُفيد انتساب المتكلمين إلى الشيعة، أو انتساب المفسرين إلى السنة، رغم تعاطف الأولين مع الشيعة، لنفس الأسباب التي ذكرنا.

ذلك أنه من الطبيعي أن تكون السلطة العلمية المعارضة للسلطة العلمية الرسمية أقرب إلى السلطة السياسية المعارضة منها إلى السلطة السياسية الحاكمة. لكن ذلك لا يعني أن الكلام والتصوف الأولين كانا شيعيين، بل هما

(42) وهذا التنافس بين السلطتين الروحيتين الرسمية والمستقلة عنها، أي الفقهاء والمتصوفة، هو الموضوع الرئيسي للمناظرة التي ألف ابن خلدون كتابه هفاء المسائل للفصل بين طرفيها، أعني الفقهاء والمتصوفة.

سلطة روحية نظرية وعملية تسعى الى عدم الانتساب الحزبي السياسي، أو على الأقل الى الفصل بين الالتزام السياسي والالتزام العلمي والخلقي. وهذا هو المعنى الأول للكلام، بما هو نظري، والتصوف بما هو عمل يستندان الى العلوم العقلية ويؤمنان لها، خلال مرحلة تكوينها، واستيعاب العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي

ولعل الدور الخطير الذي اذاه المأمون هو الذي غلب الجانب التوظيفي في الكلام والتصوف على الجانب الملتزم بالعلم والعمل لاذتهما كسلطة روحية مستقلة عن الحزب السياسي الحاكم (السنة) والحزب السياسي المعارض (الشيعة)، والحزب المنفصل عن الثاني لتخليه عما يعارض من أجله، والقبول بالأمر الواقع (حادثة التحكيم) والحزب المنفصل عن الأول لترديبه الى الخضيض في الدفاع عن الأمر الواقع (اعتزال واصل)، فأصبحت الأحزاب - بما هي ظاهرات سياسية - متعكبة في العمل الفكري النظري والعمل، وتقدم التوظيف على العلم من أجل العلم، والحقيقة من أجل الحقيقة. وقد تحدد هذا الدور الخطير بعاملين اثنين أدخلتا القطيعة النهائية بين الحزبين ومعارضيهما طوراً جديداً أنهى السلطة العلمية الروحية المعتزلة للالتزام السياسي المباشر، وقسمها الى دينين مختلفين تمام الاختلاف، هما الدين الاسلامي السني، والدين الاسلامي الشيعي. والأول هو تشجيع المابعد الفلسفي المصاحب للعلوم العقلية بديلاً عن الما بعد الديني⁽⁴³⁾، والثاني هو

(43) لذلك كانت بداية رسالة الكندي في الفلسفة الأولى المهداة لابن المعتصم تتضمن هجوماً على رجال الدين وتقدم الفلسفة بديلاً عن تعليمهم، متهمه أصحاب النظر الديني بكونهم «من أهل الغربة عن الحق وأن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد الانفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدارة الخسد المتكمن من انفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه ابصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نبيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الوائرة، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عديماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعمرى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها ومسامها كفرة، كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، من رسائل الكندي الفلسفية تحقيق أبي ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد القاهرة 1950.

تشجيع الميل الشيعي في الاعتزال وتقديمه على الميل السنّي⁽⁴⁴⁾. فحصل الصدام بين الاعتزال المتشيع، بما هو عقيدة رسمية للدولة، مع الخنبلية، وهو ما أسس لنشأة الاعتزال المتسنن في نهاية القرن، والانفصال النهائي بين البهشمية والأشعرية، أولاهما قريبة من الباطنية - الاسماعلية، والثانية من الظاهرية - الخنبلية، كما نفسره في الفصول اللاحقة.

وطبيعيّ أن يكون الكلام والتصوف المتقدمان على تبني مضمون الفلسفة مضمونا باطنا للدين عند غلاة الشيعة، وعلى تبني شكل الفلسفة شكلا ظاهرا للدين عند غلاة السنّة، قد اعتمدا على تأويل المدونة الاسلامية بالانطلاق من حديثها كما هما فيها. فالسلطة الدينية الرسمية - الفقهاء، والائمة الخطباء، ورجال الافتاء، والقضاة والمفسرين - كانت أميل الى اللهم التوراتي للقرآن والسنّة، أعني أنها كانت تقدّم الوظيفة الشرعية والعقدية الظاهرة، وذلك لتنظيم الحياة المادية والاجتماعية والسياسية للدولة. ومن هذا المنظار وقع تنظيم المادة العقلية تنظيما عقليا اجرائيا لا يتجاوز فيه التعقيل الحصر التنظيمي للمدونة لتحقيقها، واستعمالها في هذه الوظائف. لكن هذه العملية لم تكن تستثني، بصورة مقصودة، البعد الانجيلي من المدونة الاسلامية، بل هو كان مصاحبا لهذا البعد التوراتي، لذلك فهي ليست مذهبا، بل هي منهج. أما الكلام والتصوف، بما هما سلطة روحية مستقلة عن السلطة السياسية وعن خدمتها المباشرة، فانهما قد كانا أميل الى الفهم الانجيلي للمدونة

(44) ولعل السبب الحقيقي للمحنة، ليس مسألة خلق القرآن التي كانت مجرد منسبة لتصفية معارضي التوجه الفارسي والشيوعي للمأمون في معركته مع الأمين، بعد انتصار الحزب الفارسي على الحزب العربي، وتجاوز محنة البرامكة بالثار لها من الحزب العربي الذي مثله الأمين، وهذا تفسير لحدث سياسي يحدث سياسي لا يمكن أن يفهمنا مضمون الخلاف حول خلق القرآن عدا كونه مناسبة لتصفية حسابات لا علاقة لها بالنظر علميا كان أو عمليا.

الاسلامية ، اعني أنهما كانا يُقدّمان الوظيفة الايمانية والعقدية الباطنة، وذلك لتنظيم الحياة الروحية والفكرية والوجدانية للانسان. ومن هذا المنظار وقع تنظيمُ المعاني النقلية تنظيمًا عقليًا من أجل المعرفة والفهم لذاتهما. ولم تكن هذه العملية مستثنية، بصورة مقصودة، للبعد التوراتي من المدونة الاسلامية، بل هو كان مصاحباً لهذا البعد الانجيلي ، لذلك فهي ليست مذهباً، بل هي منهج لفهم المدونة الاسلامية.

واذن فالخلفية المحدثة الوصلية، بما هي محاولة لتعقيل العلوم النقلية وبناء النسق المؤسّس لها كلاماً وتصوّفاً، ولتعقيل العلوم العقلية وفهم النسق المؤسّس لها مضموناً وشكلاً، لم تكن تابعةً لأحد الحزبين السّني أو الشيعي، ولا نابعةً عن تقابليهما، بل هي كانت حصيلةً للموقف المعتزل لهما، لكونه لا يقصر الدين على الوظيفة السياسية الشرعية والعقدية، بل يُعطي وظائف أسمى تتعلق بطبيعة الوجود (منزلة الكلّي النظري أو الماهيات)، وبطبيعة قيمته (منزلة الكلّي العملي أو القيم). وإذا كان قد حدث تقابل بين الفهم التوراتي للقرآن والفهم الانجيلي له، فإن هذا التقابل، لكونه لم يتجاوز الدرجة المنهجية، ولم يصبح موقفاً مذهبياً، أبقى على الاتصال بين السلطة الدينية الرسمية المستعملة للدين في وظائف تنظيم الحياة المادية والسياسية، والسلطة الدينية المستقلة التي تُعطي للدين أبعاداً متجاوزة للحياة المادية والسياسية، فتبحث عن طبيعة الوجود وقيّمته، بحثاً جعلها قادرة على محاوره الفلسفة من منظار مقابل. لطبيعة الوجود وقيّمته، بما هو مشروع، غيرهما بما هو مطبوع، ومن هنا كان اللقاء ممكناً، رغم طابعه الصدامي بين الكلّي الشرعي والكلّي الطبيعي.

ورغم أنه من الطبيعي أن يكون الفهمُ الانجيلي للقرآن أقربَ الى الحزب السياسي المعارض، وأن يكون الفهمُ التوراتي للقرآن أقربَ الى الحزب

السياسي الحاكم، فإن ذلك لم يصل بهما إلى القطيعة التي لم تحدث إلا بعد الحقبة بداية، وبعد تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية السنّية المغالية⁽⁴⁵⁾، وتكون الدولة ذات العقيدة الرسمية الشيعية المغالية⁽⁴⁶⁾ بخلافتين متنافستين غاية. وأذن فالكلام والتصوف بقيا، إلى حدود الحقبة، بل وحتى إلى حدود تكون الخلافتين، فوق التحزب السياسي قدر المستطاع، وفي حدود الاجتهاد غير الفاصل فصلاً قاطعاً بين حدّي القرآن التوراتي والانجيلي، الظاهري والباطني.

ورغم انحياز بعض العلماء إلى هذا الحزب أو ذاك، فإنهم لا يمثلون السمة الغالبة، رغم الارتسام الذي يولده التاريخ التراجعي لما حدث من انفصال لاحق، لم يصبح فعلياً إلا بعد تكون نسق الكلام والتصوف ذي المضمون الفلسفي عند الشيعة، ونسق الكلام والتصوف ذي الشكل الفلسفي عند السنّة، أعني في القرنين الرابع والخامس.

وبذلك نفهم كيف أن الكلام والتصوف السنيين، والكلام والتصوف الشيعيين لم يتفصلا بصورة يتنافى فيها بعداً الإسلام التوراتي والانجيلي، إلا في طرفيهما المغاليتين، أعني في الظاهرية المغالية والباطنية المغالية. وقد قابل هذا الانفصال وصلاً متقدماً عليه بالذات هو الوصل ذو الميل الشيعي في اعتزال أبي هاشم، والوصل ذو الميل السنّي في

(45) السنّة، بما هي قد أصبحت، بعد الحقبة، عقيدة رسمية، نافية بحد السيف للعقائد الأخرى، بدأت في عهد المتوكل، بعد ارتقائه عرش الخلافة (847 م).

(46) وبعد هذا التاريخ بنصف قرن تقريباً أصبحت للشيعة المغالية خلافتها بالقيروان (909 م)، وبذلك أصبحت السنّة والشيعة، بما هما مذهبان وعقيدتان، حاكمتين فعلاً ومحاولتين منع كل حرية فكرية في منظومتَي الفرق السنّية، وما التحق بها من الاعتزال (الأشعرية)، والفرق الشيعية وما التحق بها من الاعتزال (البهشية).

اعتزال أبي الحسن. وبمجرد ابتلاع الطرفين المغالين للوسطين المعتدلين، حدث الصدام الذي نقل الحنيفة المحدثّة من الوصل بين حدّي القرآن التوراتي والانجيلي الى الفصل بينهما، وذلك بفضل حرب اهلية خاصة بين حدّي السنة (الحنبلية والاشعرية)، وحرب اهلية خاصة بين حدّي الشيعة (الاسماعلية واليهشمية)، وحرب اهلية عامة بين الشيعة والسنة، ليس فقط على مستوى الآراء والأفكار، بل وفي ساحات القتال. وقد صاحب ذلك نفس الأمر في التصوّف السني بحدّيه، والشيعة بحدّيه.

وإذا كانت القطيعة الفعلية والحرب الناجمة عنها لم تحدّث فعلاً إلا بعد نشأة الخلافة السنية رسمياً، والخلافة الشيعية رسمياً، فإن القراءة التراجعية للتاريخ تعود الى نشأتي التشيع المُفترَضَتَيْن، بحسب غلو صاحبها⁽⁴⁷⁾. وبذلك يتبيّن أن هذه المحدثات الظرفية قد سيطر عليها عاملان بنيويان هما الافلاطونية المحدثّة وما بين حديها (افلاطون وأرسطو) من توتر دائم والحنيفية المحدثّة وما بين حديها (موسى وعيسى) من توتر دائم. فلم يكن افلوطين ومحمد (صلعم) الاقنابي هذين التقاطبين العميقين اللذين يتحتّم تحليل بنيتهما قبل أيّ تقدم في تحليل الظروف المحددة للانساق الكلامية والفلسفية الأولى في الفكر العربي الذي حدّد كل التاريخ الفكري الانساني الى اليوم.

(47) فاما النشأة الثانية فتتراوح بين نشأة الدولة الفاطمية غاية وحرب على بداية، بتوسط الراوحة العباسية بين العلوية والعباسية أولاً، ونشأة الدعوة الاسماعلية ثانياً، بداية من منتصف القرن الثاني (مقدمة راحة العقل، الدكتور مصطفى غلاب، ص 21، ولعل الحدث الهام الذي تبلورت فيه الدعوة الاسماعلية وبلغت حدّ الوضوح الكامل من حيث الشكل والمبنى يعود الى اليوم الذي اعلنت فيه وفاة الامام جعفر الصادق سنة 148هـ حيث حدث انشقاق بين شيعته فانقسموا الى فريقين، فريق نادي بأفضلية اسماعيل الابن الاكبر . . .). واما النشأة الاولى فهي متراوحة بين الفتنة الكبرى أو مقتل عثمان غاية، والصدام بين دولة الرسول ودعوته بداية، بتوسط عودة بني امية، بعد فتح مكة الى دورهم في التاريخ العربي، أولاً، ووفاة الرسول أو حادثة السقيفة ثانياً. ولعل الرسول نفسه هو الذي عزل علياً منذ أن قال في أبي سفيان ما قال يوم الفتح ومنذ أن جعل معاوية امينا لسره.

I . 2 . بنية الأفلاطونية المحدثة عامة

إذا كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتها العربية والهلنستية⁽¹⁾ قد أدت الى حركتي وصل وفصل دابنتين بين الأفلاطونية والأرسطية بوصفهما حديثاً من منظارها اليهما، فلا بد الآ يكون ذلك وليد الإتيافاق، وأن يكون ناتجاً عن علة عميقة تتجاوز ظرفيات هاتين المرحلتين لتتصل بخاصية ذاتية للأفلاطونية المحدثة نفسها وللهلنستية اللتين مثلتا حديثها في سعيها الى وضع فلسفة النظر - الوجود، والعمل - القيمة.

وهذه الخاصية هي ما يمكن أن نطلق عليه عدم التوازن الأصلي في الحلين الأفلاطوني والأرسطي للمسألتين النظرية والعملية ولأساسهما الوجودي، أعني منزلة الكلّي، وهو عدم توازن جعلهما يتجادبان ويتنافران بصورة دائبة، في تيارات الأفلاطونية المحدثة العربية والهلنستية، بحيث إن الأفلاطونية والأرسطية، كما تعينتا تاريخياً، تبدوان مسكونتين بميل قاهر الى الإتصال والانفصال المولد للأفلاطونيات المحدثة بجميع فروعها، بما يوحي بأن كلا منهما تتضمنها في ذاتها كإمكان لا محيص عن حصوله.

والمعلوم أن حركة الوصل التوفيقية تقدمت على حركة الفصل التفريقية في حالتها الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية، لأن أولاهما تلت نشأة

(1) ويمكن أن نضيف مرحلتين أخريّين يصح وصفهما بالأفلاطونية المحدثة هما المرحلة اللاتينية، والمرحلة الألمانية. وفلا فبعد القرون الأربعة الأولى من الفلسفة العربية تكونت فلسفة لاتينية تضاميهما وزنا، وتماكيها مضمونا وشكلا، وظلت موازية لها الى أن فاقتها في بدايات النهضة، وبعدها الى نشأة اللغات القومية الأوروبية وصيرورتها لغات العلم والفلسفة. وقد نشأت فلسفة تتصف بصفات الأفلاطونية المحدثة بعد كانط في الثقافة الألمانية بفضل هيجل وماركس خاصة، بما يجعل تاريخ الفلسفة العام شديد الارتباط بالأفلاطونية المحدثة، في معناها المتقدم على الصدام مع الفكر الديني الإسلامي والتأخر عنه.

الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية بما هي نشأة تفاصيل تكويني أدى إلى اكتمال النسقين الأفلاطوني والأرسطي في عمل الفيلسوفين وشروح مدرستيهم قبل نشأة الأفلاطونية المحدثة المتجاوزة لهذا التفاصيل التكويني⁽²⁾. وفعلًا فالأفلاطونية المحدثة، عند أفلوطين، محاولة للرجوع من آخر ما بلغت إليه حركة التفاصيل إلى نقطة التواصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلّي المنظور والمعمول، وذلك بإعادة الفرع إلى الأصل، والتلميذ إلى الأستاذ استنادًا إلى ثمرة أعمال اللوقيون والأكاديموس. وهذه العملية، رغم أنها لم تنه وجود الأفلاطونية والأرسطية، بما هما مفصّلتان وفي ذاتهما، فإنها قد جعلت الأفلاطونية المحدثة تصبح، بعد أفلوطين وبفضل التأويل الأرجاعي والنصوص المنحولة⁽³⁾، المنظار الرئيسي لهاتين الفلسفتين في الأفلاطونية المحدثة

(2) نشير بعبارة «التفاصيل التكويني» إلى الظاهرة العامة التي طبعت تكون النسق المشائي خلال حياة أرسطو وبعدها، بالرد على النسق الأفلاطوني. وهذا الصدام الذي لا يغلو منه أي عمل أرسطي لم يتوقف بعد وفاة أرسطو، بل أصبح من مميزات المقابلة الصدامية بين الأكاديمية واللوقيون. ولما كانت الأفلاطونية، ماديا بمدونتها ومعنويًا بنسقتها، لم تكتمل في حياة أفلاطون بل في الأكاديمية بعده، فإننا لن نعجب إذا رأينا أن النسق الأفلاطوني نفسه قد احتوى على التحديد الذاتي بالردود على النسق الأرسطي أو على النظريات المتقدمة والتي اعتمدها أرسطو ورفضها أفلاطون. ومعنى ذلك أن تأويلات تلاسيد الأكاديمية لفلسفة مؤسسها لم تغل من تأثير بفلسفة أرسطو، حتى وإن اتخذ هذا التأثير أحيانًا شكل الرّوصل أو الفصل بين القطبين الأرسطي والأفلاطوني، وهو الظاهرة التي ننسب إليها نشأة الحل الأفلوطيني.

(3) النصوص المنحولة كثيرة ولكن أهمها نصان أدبا دورا كبيرا في الفلسفة العربية بما هي أفلاطونية محدثة، أعني كتاب الحير المحض المأخوذ عن الأصول اللاهوتية لبرقلس والقول في الربوية أو اثولوجيا أرسطو المأخوذ عن تاسوعات أفلوطين. لكن المبالغة في هذا الدور قد تكون من الموانع الرئيسية لإدراك أهمية الإضافات الفلسفية لبناء المشائية والصغوية والإشراقية والرشدية، أعني الأشكال الرئيسية للأفلاطونية العربية المحدثة والعلاقات المتينة بين الفلسفة العربية والكلام في طوريه الرئيسيين الموائمين لطوري الفلسفة العربية، كما سنرى.

الهلنسية، قبل بدء الفلسفة العربية⁽⁴⁾.

ولما كان بحثنا مقصورا على الافلاطونية المحدثة في طورها العربي وما أدت اليه، مع غيرها من العوامل، في الميدان النظري والعملي، فاننا نكتفي بمجرد الإشارة الى وجود حركية الوصل والفصل قبلها، مستعاضين عن دراسة كفياتها في العهد الهلنستي بدراسة العهد العربي عينة كافية من البنية العميقة لهذه الحركية مباشرة في أصلها الافلاطوني والأرسطي. ذلك أن تحديد خصائص الوصل والفصل بين الافلاطونية والأرسطية مباشرة، وبما هما حدا الافلاطونية المحدثة، يمثل شرطا ضروريا لفهم ما طرأ على الفكر العربي فصيره على الشكل الذي يميزه ويحدد خصائصه، في سعيه الى دحض الواقعية النظرية وكذلك في سعيه الى دحض الواقعية العملية : وذلك هو جوهر موضوعنا.

كيف تحددت الافلاطونية المحدثة بوصفها المآل الواجب للافلاطونية والأرسطية، أي كيف كانت، بما هي الصياغة الأخيرة للفكر

(4) تحول الافلاطونية المحدثة الى نظام احداثيات لفهم الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية متقدم على المرحلة العربية من تاريخ الفلسفة. ومعنى ذلك أن حركة الوصل والفصل بين افلاطون وأرسطو من منظار افلوطيني متقدمة على الفلسفة العربية، بل هي متقدمة على افلوطين نفسه، إذ هي علة وجود الفلسفة الافلوطينية بما هي محاولة لتجاوز التقابل. فالسعي الى التآليف بين الفلسفتين الرئيسيتين متقدم على الافلاطونية المحدثة بما هو صراع بين الأكاديمية واللوقيون. وكثيرا ما يؤدي حل اشكالات فلسفة افلاطون الى الأرسطية والعكس بالعكس، بيار دو هام مصادر الفلسفة العربية ص 30 - 31.

بل ان أرسطو وافلاطون نفسيهما، كانا، في سعيهما لتحديد منزلة الكلّي، في حركة دائبة للوصول الى هذه المنزلة الموقفة بين ثبات الكلّي وتعاليه وسيلان الجزئي وتدانيه. وما المقابلة بينهما الآ ضرب من التمييز النهجي لا غير.

اليوناني الحي⁽⁵⁾ مرتسمة ارتساما ضروريا في الحل الافلاطوني والحل الارسطي لمسألة الكلّي بحيث لم يكن بد من حصولها في العهدين الهلنستي والعربي ومن محاولة تجاوزها فيهما، محاولة بلغت الذروة في السعي الى القطع النهائي معها كفاية قصوى يسعى اليها ؟

كيف كان هذا التجاذب والتنافر بين الافلاطونية والارسطية، بما هما حدا الافلاطونية المحدثّة، مرسوم فيهما، بوصف هذه الأخيرة ممثلة للممكن الذي خفي دوره قبل حصوله فلم يظهر الا في شكل تجاذب وتنافر، واتضح بعد الحصول فجعل هذا التجاذب والتنافر سر التساند بينهما واسم الافلاطونية المحدثّة ؟ وما تأثير ذلك على الحركة العلمية في مجالي النظر والعمل، أعني كيف أصبحت منزلة الكلّي العلوم والمعمول في الافلاطونية المحدثّة، بما هي المنظار المحدد لفهم حديها الافلاطوني والارسطي ؟ وهل يمكن اكتشاف أساس هذا الدور في الحدين ذاتهما، قبل حصول الافلاطونية المحدثّة نفسها ؟

ان الامر الذي ولّد هذه الحركية الواصلة والفاصلة بين الافلاطونية والارسطية بما هما حدا الافلاطونية المحدثّة، أعني الحركية المكونة لخاصيات العلم والعمل كما وجدتهما الفكر العربي عند انطلاقه، هو منزلة الكلّي النظري والعملّي في العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة، أعني علم النفس . علم نفس العقل النظري والعملّي. فهذا العلم الواسطة، سواء اعتبرناه في صيغته الافلاطونية أو في صيغته الارسطية، يبدو التربة المستعدة بالطبع لافراز الافلاطونية المحدثّة. ذلك أن نظرية العقل النظري والعقل العملّي التي يلتقي فيها الطبيعي وما بعد الطبيعي، أصبحت، في الافلاطونية المحدثّة بجميع فروعها، نظرية النماذج التفسيرية للوجود، ولبعدي العقل النظري والعملّي، ومن ثم فهي يؤرّث الوصل والفصل بين الحل الافلاطوني والحل الارسطي لمسألة الكلّي. ومنعناول البحث في هذه المسألة انطلاقا من

(5) بيار دوهم نفس المرجع ص 30 - 31.

افلاطون وأرسطو مباشرة، لكي نبرز الأمر الذي يجعلنا نجزم بأن فلسفتيهما حُبْلَيَانِ بالحل الأفلاطوني المحدث ضرورة، وأن مآلهما فيها لم يكن محض صدفة، بل هو ضرورة تقتضيها حلولهما لمسألة الكلّي النظري والعملّي كما تحدت في علم النفس الذي وضعاه.

* * * *

فإذا حاولنا تخلص الميتافيزيقا الأرسطية بما فيها من أفلاطونية لاتمام النسق الأرسطي بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الأرسطيين دون حاجة إلى وساطة الأفلاطونية⁽⁶⁾، دئة، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأرسطي⁽⁶⁾، حيث يمتنع تخلص الصورة الحاشية الأرسطية (النفس) من المثال الفارق الأفلاطوني (العقل الفعال)، في المجال الطبيعي نفسه ! وفعلًا فإن الأرسطي يمكن أن ينفي عن المحرك الأول كونه مثالًا أفلاطونيًا، إذ هو ليس طورة كلية مفارقة لآعيان حسية تكون تلك الصروة مثالًا لها - أي أن انعدام المثلوات ينفي عن العقل الأول كونه مثالًا، للتضاييف بين المثال والمثول. - لكن أين المفر من المثال الأفلاطوني عندما يتعلق الشأن بالعقل الفعال بما هو الناقل لعقول البشر من القوة إلى الفعل ؟ أليست هذه العقول الهيولانية، بعد صيرورتها بالفعل، بمثابة للعقل الفعال بما هو مثال ؟ أليست نقلتها من القوة إلى الفعل جاعلة منها، بالإضافة إلى العقل الفعال الفارق لها، ما دام بالطبع فعلًا متقدمًا، في علاقة بمائلة لعلاقة المثل بالمثال ؟

(6) أرسطو كتاب النفس III . 5.

وإذا حاولنا تخلص الميتافيزيقا الافلاطونية بما فيها من أرسطية لاتمام النسق الافلاطوني بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الافلاطونيين، دون حاجة الى وساطة الافلاطونية المحدثه، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الافلاطوني⁽⁷⁾، حيث يمتنع تخلص المثال المفارق الافلاطوني من الصورة الهائثة الأرسطية في المجال الطبيعي نفسه ! وفلا فإن الافلاطوني يمكن أن ينفي عن مثل الموجودات غير العاقلة كونها صورا محايثة لأنها معقولات، وللتضاييف بين العقل والمعقول. ولكن أين المفر من الصورة الهائثة الأرسطية عندما يتعلق الشأن بالعقل الانساني ؟ أليس العقل الانساني، في نفس الوقت، مثال العقول الفردية بما هي ماثولات له، وصورتها الهائثة، محايثة محيطة ومحوطة بالجسم العيني للشخص احاطة نفس العالم بجرمة وانحباطها به ؟

في علم النفس اذن، يصطدم صاحب المفارقة بوجوب الهائثة، ويصطدم صاحب الهائثة بوجوب المفارقة ، فإذا لم ندخل حركتي تحييث وتفريق نعدر على الفيلسوفين الربط بين علميهما الطبيعي، وما بعد الطبيعي الذي يسنده. وقد وضع افلاطون نواة التحييث، عند حديثه عن تكوين العالم في الطيماوس، ووضع أرسطو نواة التفريق، عند حديثه عن تصوير الكون أو تحريكه التصويري في السماع الطبيعي. لكن التحييث، بما هو تصوير نازل، والتفريق، بما هو تصوير مساعد، ظلا متفاضلين، للتقابل بين منزلتي الكلبي الواقعي عندهما : الكلبي المفارق، والكلبي الهائث، رغم الاشتراك في الواقعية.

(7) افلاطون، طيماوس، 90 أ.

ولن يجدي الأرسطي نفعا المهرب الذي حاوله الأفروديسي لتخليص العقل، بما هو صورة طبيعية، من حاجته إلى المثال الأفلاطوني⁽⁸⁾، إذ لو كان العقل الفعّال هو عينه المحرك الأول⁽⁹⁾، والعقل الذي يعقل ذاته لزال كل فرق بين التصوير الوجودي في المادة الأولى، والتصوير المعرفي في العقل الهولاني، ولزالت الثنائية بين العلم والمعلوم فيصبح العالم متعددًا عدة العقول البشرية، إذا أرجعنا المادة الأولى إلى العقل الهولاني، أو تصبح العلوم واحدة وحدة العالم إذا أرجعنا العقل الهولاني إلى المادة الأولى. وبذلك يزول النسق الأرسطي من أساسه⁽¹⁰⁾.

فإذا لم يكن العقل الفعّال، العقل - الذي يعقل - نفسه - المحرك - الأول، وإذا لم يكن في الفلسفة الأرسطية وجود لعقول وسيطة محركة غير التي ذكرها في مقالة اللام، فإنه لا يمكن أن يكون إلا الصورة النوعية للعقول

(8) B. Bréhier, Histoire, I, 2, XIII pp. 394 - 395 "Dans cet intellect agent Alexandre est amené à reconnaître non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée, en un mot le Dieu d'Aristote. C'est donc Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous, ce n'est pas une vision en Dieu, mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu".

(9) العقل الفعّال والمحرك الأول = أي النفس III. 5. وما بعد الطبيعة اللام 7.

(10) إذ عندئذ يتحول العالم المادي إلى مجرد ظواهر نفسية ليس لها الوجود الذاتي خارج النفس، ويكون العالم ذو الوجود الذاتي مقصورًا على العالم المثالي بالمعنى البارمينيدي للكلمة. فيصبح هذا عالم الحقيقة، وذلك عالم الظن ويزول علم الطبيعة بكامله، أعني الحجة الأرسطية الرئيسية.

الانسانية. وهي بهذا المعنى محايدة، بما هي منفصلة ومفارقة، بما هي فاعلة⁽¹¹⁾. فتكون محايدة ومفارقة معا، ومن ثم فهي صورة بالمعنى الأرسطي، ومثال بالمعنى الأفلاطوني، في نفس الوقت.

كما لن يجدي الأفلاطوني نفعا المقابلة بين عالم المثل الذي حاكاه الآلهة الصانع وعالم المثلوات التي صنعها، لأن النفس الانسانية الفردية وما فيها من عقل وكذلك نفس العالم الكلية، لو لم يكن فيهما ما يفارق أو لو لم تكونا مفارقتين لاستحال عليهما معرفة عالم المثل، ولو لم تكونا محايتين لامتنع عليهما الفعل في جرمهما. واذن فالجزء الالهي من النفس الانسانية حال في جسم الانسان ومحيط به حلول النفس الكلية في العالم واحاطتها به. وبذلك يُضطر الأفلاطوني الى القبول بالمحايدة، في المجال الطبيعي فيتقاطع طريقا افلاطون وأرسطو. صاحب الصور المحايدة يقبل حتما بأن الصورة المدركة بالفعل للصور المحايدة غير محايدة، والآ لكانت بالقوة مثلها⁽¹²⁾، انها اذن صورة - مثال. وصاحب المثل المفارقة يقبل حتما بأن المثل المفارق الفاعل في المثل المحيطة بفعل الصنع الالهي غير مفارق والآ لكان عديم الفعل فيها⁽¹³⁾، انه اذن مثال - صورة يدرك المثل رغم وجوده

(11) وهذا هو التأويل الذي يغلب على حل ابن باجة ومن تقدمه من الشراح المنافين لنظرية الاسكندر الافروديسي في العقل الفعال. راجع بيار دو هام نظام العالم الترجمة المشار اليها، وهذه الأدلة لا تفضي الى أن العقل الفعال موجود فحسب، بل هي تجعلنا نسلم بأن هذا العقل هو الماهية النوعية للعقول النظرية الشخصية. وابن باجة، مثل تمسطيوس الذي أثرت نظريته فيه إما تأثير، يطابق بين الماهية والصورة. واذن فالعقل الفعال هو صورة العقل النظري، ص 272.

(12) أرسطو، النفس، III. 5.

(13) وذلك هو مدلول الدور المنسوب الى الالهة التواب والى العقل الانساني والى النفس في العالم المثلي، في محاوره طيماوس.

في المثولات. ومن ثم فكل منهما يناقض نفسه في علم النفس المحدل لنظرية العقل، فيعود كل منهما الى منطلق الاشكال الذي نعالجه والى جوهره : النفس بما هي ملتقى العقول والمحسوس معرفيا، والصوري والمادي وجوديا تقبل، وقد تتطلب، كلا التفسيرين المتقابلين الافلاطوني والارسطي عند اعتبارها نموذجا لتفسير معقولة الوجود، بما هي جوهر لا يختلف وجهه الابدستمولوجي عن وجهه الانطولوجي الا نفسيا وخارج الحقيقة، قبل البلوغ اليها او عند الضلال عنها.

وبهذا المعنى يصبح علم النفس بؤرة الفلسفة التي ستهم بحركتي النزول من المثال الى المثل (نظرية الواحد الفاض) أو الصعود من القوة الى الفعل (نظرية المحرك الأول الغاية)، بشرط أن نعتبره نموذجا لنظرية الوجود في الافلاطونية المحدثة، وهو اذن بؤرة التجاذب والتنافر بين الحلين الافلاطوني والارسطي والعلاقة الدالة على أن كلا منهما مسكون بالافلاطونية المحدثة الجامعة بينهما بنظرية الفيض الوجود وبنظرية العطف المعلم، بما هما تأمل خلّاق. لذلك نرى النسق الافلاطوني قد اضطر الى أساس تهيئتي للمثال في المثل، والنسق الارسطي قد اضطر الى أساس تفريقي للفعل عن القوة، وذلك في المجال الذي كان علة رفض كل منهما لمبدأ نسق الآخر، في تحديدتهما لمنزلة الكلّي.

وفعلا فأفلاطون قد رفض الهائنة واستند الى المفارقة للتناقض الموجود بين ثبات المعقول ومعلوماته وسيلان المحسوس ولامعلوماته⁽¹⁴⁾. وارسطو رفض المفارقة واستند الى الهائنة للتناقض الموجود بين وظيفتي التعليل الوجودي والمعرفي المنسوبتين الى الكلّي بما هو مثال والمفارقة المنسوبة الى

(14) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف 6. 987 ب 4 - 7.

المثال⁽¹⁵⁾ ، اذ كيف يمكن للمثال المفارق لمثولاته أن يكون - وهو مفارق - علة حقيقية لا مجازية لما يحدث فيها وأن يكون علمه علمًا لها⁽¹⁶⁾.

إنّ الموقف الأرسطي كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألا يكون شيء من العقل الانساني - وهو جزء من صورة طبيعية هي النفس - مفارقًا. والموقف الأفلاطوني كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألا يكون شيء من العقل - وهو جزء من مثال هو صورة الانسان النوعية ، الانسان في ذاته - محايثًا. اضطرار أرسطو الى القبول بمفارقة، بعض الصور الطبيعية (العقل الفعال)، واضطرار أفلاطون الى القبول بمحايثة بعض المثل الطبيعية (عقل الانسان) جعلتا علم النفس الأرسطي وعلم النفس الأفلاطوني، مما هما وسيطان بين علميهما للطبيعة ولما بعدهما، منطلقا نحو تعاكس الترابط بينهما. فأصبح علم الطبيعة الأرسطي، في مستوييه العالمي والانساني (المحرك الأول، والعقل الفعال)، بحاجة الى ما بعد الطبيعة الأفلاطوني (ما دام المحرك الأول من مشمولات علم الطبيعة العالمي والعقل الفعال من مشمولات علم الطبيعة الانساني ، علم النفس)، وأصبح علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني، في بعده العالمي والانساني، بحاجة الى علم الطبيعة الأرسطي (ما دامت النفس الكلية والنفس الجزئية المحايثتين جزء من علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني).

وهذه الحاجة المتبادلة المؤدية الى الترابط المتقاطع بين علمي الطبيعة وعلمي ما بعد الطبيعة عند الفيلسوفين أزلت ما به يمتاز علماهما في الطبيعة أو ما بعدهما، وهي بصورة أدق، قد أدت الى أن يكون حذف هذا

(15) أرسطو، نفس المصدر، 9 - 991 | 9 - 10.

(16) أرسطو، نفس المصدر 9. 991 | 10 - 20.

التمايز تأسيساً لفلسفة متجاوزة لهما، وساعية إلى إزالة الفروق بينهما بالسبل الممكنة منطقياً⁽¹⁷⁾؛ أعني بالوصل الذي يردُّ أحدهما إلى الآخر، أو بالفصل المستثنى لأحدهما من الآخر؛ وهو ما حدث في التجريبين الهلنستية والعربية⁽¹⁸⁾.

* * * *

وقبل أن نعيّن سر هذه المفارقات العجيبة التي جعلت الأفلاطونية المحدثّة تكون ممكنةً والتي أشرنا إلى منبعها في علم النفس، بما هو برزخٌ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة تتحدّد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، فلنحرر بدقة هذا التسانّد المتبادل بين الأفلاطونية والأرسطية، هذا التسانّد الذي جعلهما تصبّحان حدّي الأفلاطونية المحدثّة، أعني تقابل الطبيعي وما بعد الطبيعي في فلسفتيهما، التقابل الذي صار مصدرًا للتناظر المقلوب المؤدي إلى الوصل والفصل بينهما كأكّية مكوّنة للأفلاطونية المحدثّة التي سنعالج منها ما حدث في المرحلة العربية، باستثناء ما عداها.

-
- (17) وذلك عند وضع الحقيقة واحدة. إذ عندئذ يكون الحل أن نعتبر الفلسفتين صادقتين وأن نعتبر الخلاف بينهما ظاهرياً، فيكون حل الوصل بين الفلسفتين أو التوفيق. لكن التوفيق عندئذ يكون إما بتقريب افلاطون من أرسطو، أو أرسطو من افلاطون. وهذان هما فرعا الوصل. أو أن نعتبر أحدهما صادقة والآخرى بعيدة عن الحقيقة، فيكون الحل بتخليص الصادقة من الكاذبة أي بما يبدو موافقاً فيها للكاذبة وذلكما هما فرعا الفصل. فصل افلاطون عن أرسطو أو فصل أرسطو من افلاطون. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثّة الأربعة التي من أمثلتها عندنا، المشائية الأولى، والصفوية الأولى ثم الرشدية أو المشائية الثانية والاشراقية أو الصفوية الثانية.
- (18) وكذلك الشأن بالنسبة إلى التجريبتين اللاتينية والجرمانية أو الألمانية، حيث حدث الوصل والفصل بفرعي كل منهما كما نتعرض إليه عرضاً إذ ليس هو من مقاصد بحثنا.

فأرسطو قد وضع نظرية في الكلبي لا يمكن أن تكون مفهومة إلا ضمن الواقعية الأفلاطونية، ما دامت تستند إلى مبدأ تقدم الفعل على القوة في الوجود (المحرك الأول الذي هو فعل محض وعقل يعقل ذاته)⁽¹⁹⁾ وفي المعرفة (العقل الفعال)⁽²⁰⁾، ومادامت الحركة لا تتعلق بالصورة ذاتها - إذ هي تبقى غاية الحركة الثابتة والمتقدمة عليها. فإذا لم نفرض العالم مصنوعاً بعد فراغ الآله من تصويره، ولم نفرضه ذا نفس وجرم متمازجين بفعل ذلك الصنع، فكيف نفهم الفصل بين مبدئين أحدهما صوري هو الفعل المتقدم، والثاني مادي هو القوة المتأخرة ؟ وأي معنى للشوق المحاكى الذي يدفع العالم، أدناه وأسماءه، إلى غايته التي هي المحرك الأول والعقل الذي يعقل ذاته بالمعنى الأرسطي، إذا لم نعد به إلى أساسه الذي هو نفس العالم أو لم نرم به بوصفه مجرد مجاز شعري ؟ وأي فرق بين جرم العالم ذي التصوير الأولي الذي يستحيل شوقاً للخير بالمعنى الأفلاطوني والمادة المصورة بالقوة والتي تتفعل قواماً بالشوق المحاكى للفعل المطلق فتصبح مصورةً بالفعل بالمعنى الأرسطي ؟ وكيف لا ندرك الموازنة بين المثلث الأفلاطوني بنفسه وجرمه في مقابلته مع عالم المثل، والعالم المادي الأرسطي أسماء وأدناه في مقابلته للعقول المحركة، بشرط ألا يعتبر هذا الشوق الطبيعي المحاكى قد طرأ بعد أن لم يكن ؟

(19) علة وضع المحرك الأول وعلة طبيعته العقلية هي نظرية تقدم الفعل على القوة ، فما بعد الطبيعة، اللام. 1072.7¹ 17 - 1072 ب 30 يثبت وجود هذا المحرك الأول وطبيعته الفعلية الخالصة انطلاقاً من هذا المبدأ، أعني مبدأ تقدم الفعل على القوة واستحالة تصور الانتقال فيها إليه إذا لم يسبقها وجوداً.

(20) وعلة وضع العقل الفعال هي كذلك نظرية تقدم الفعل على القوة. النفس، III 5. 430

¹ 10 - 20.

لو لم تكن هذه الموازنة صحيحة لامتنع أن نفهم كيف كانت الطبائع
الارسطية، بما هي مبدأ تفعيل، ليست تصويراً مُحدثاً للصورة ذاتها، بل هي
تصوير مقتصر على إعداد المادة التي تقوم بها الصورة. فالتبائع، بما هي
مبادئ حركة، تمد الصور بالمواد لتبقى على وجودها الطبيعي الثابت. ولو
لم يكن الأمر كذلك لانتهى التصوير أما إلى توقف حركة المرور من القوة إلى
الفعل بمجرد حصوله مرة واحدة - مثلاً لما كان لتوالي الأجيال للحفاظ على
النوع معنى، ما دام الجيل الأول كافياً - أو إلى امتناع بدنه أي إلى انعدام
وجود شيء بالفعل إطلاقاً. فإذا كان أرسطو يشترط تقدم الفعل على القوة،
فَلِمَ يفعل ما هو بالفعل لايجاد مثله، وهو بَعْدُ موجود، إذا لم يكن لهذه
الحركة من علّة غير التفعيل؟ واذن فحركة التصوير وبقاؤها التكراري يعينان
أن مهمتها ليست ايجاد الصورة من حيث صُوريتها، بل تحديد المادة الحاملة
لها، لكون الصورة، بما هي صورة، هي بالفعل دائماً، ما دامت ثابتة لا
تتغير. وتحديد المادة اذن، هو للمحافظة على التعيين الطبيعي للصورة، وليس
من أجل حركة في الصورة ذاتها. فالحركة التصويرية هي اذن اعداد
مستمر للمادة، بما هي مقوم لوجود الصورة، وجوداً طبيعياً
في المادة، وللعقل الهولاني، بما هو مقوم لوجود الصورة
وجوداً ذهنياً في العقل. وليس لهذه الحركة أي تأثير على
صورية الصورة التي هي ما هي دائماً، ودون أدنى حركة.
لذلك كان الكون والفساد لا يمثل أدنى حركة بل هو طفرة بلا

زمان من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم⁽²¹⁾، وكان ادراك الماهيات يحصل بلا زمان ولا تدليل، لكونه حدسًا ظفريًا غير مُكوّن⁽²²⁾. ولذلك كانت الحركة مقصورة على الكم (الربو والنقصان)، والكيف (كتغير اللون)، والمكان (النقطة). وكلها تقتضي ثبات الجوهر باطلاق.

ولو تصورنا غير ذلك لوجب أن نفترض أن الصورة تصير، وأنها متحركة من درجة الى درجة في سلم متحرك للتمام الصوري، بحيث ينتج ضرورة أن تتوالد الصور أعلاها من أدناها، وليس مثيلها من مثيلها، وهو توالد اذا وضعنا له غاية كانت نهايته اندغام جميع الصور فيها بما هي نهاية، فتتوقف حركة التصوير. لكن النسق الارسطي يقتضي أزلية الحركة التصويرية تكرارياً، ومن ثم أزلية الصور وثباتها، رغم فساد تعيّناتها المادية، لكون الحركة ليست حركة في صورية الصورة، بل هي حركة استعداد المادة لمدها بالمقوم المادي لوجودها الطبيعي. ومن ثم فالصورة في ذاتها - ما دامت ثابتة لا تتغير - هي دائماً بالفعل، وما هو بالقوة هو المقوم المادي لوجودها الطبيعي. النقطة من القوة الى الفعل، في تدريجيتها التي لا مساس لها بالصورة، لا يمكن أن تعد حركة في الصورة. ومن ثم فمبدأ تقدم الفعل على القوة يقتضي أن تكون الصور متقدمة الوجود الخالص من كل مادة على

(21) لو لم يكن الكون والفساد طفرة لكان حركة، لكن الحركات مقصورة على مقولات الكيف والكم والايّن. أما الجوهر - وبه يتعلق الكون والفساد - فإنه ليس موضوعاً للحركة، بل للتغير الجوهري الذي هو طفرة وأعراضه الكمية والكيفية والايّنية هي التي تقع فيها الحركة.

(22) لو لم يكن ادراك الماهيات طفرة لكان أمراً تدليلاً ولأصبحت الحدود موضوع دليل ولستقطت نظرية العلم البرهاني التي ينبني عليها كتاب التحليلات الثانية، ادراك الماهيات حدس طافر يقع مرة واحدة وقد يساعد عليه أو على صياغته الاستقراء.

تعييناتها المادية⁽²³⁾، وذلك ما نعنيه بأن المحايثة الأرسطية تستند
ضرورة إلى المفارقة الأفلاطونية.

أما لو كانت المحايثة غنية عن المفارقة فأننا نكون قد أدخلنا الصيرورة
في الصورة نفسها - وهذا ما لا يمكن نسبته إلى أرسطو، لأنه مضمون نظرية
التطور بالنشوء والارتقاء، كما هو الشأن في نظرية تطور الأنواع عند
داروين -، وعلينا عندئذ أن نفترض أن الصورة تصير، وأن نتخلص نهائيا من
المقابلة بين الصورة والمادة بوصف الأولى المنفصل الذي لا يردُّ إلى المتصل،
والثانية المتصل الذي لا يردُّ إلى المنفصل. ذلك أننا لو أبقينا على المقابلة لتعذر
علينا تصور التطور سواء جعلناه بادئا بالمادة أو بالصورة. فإذا افترضنا البداية
مادة بلا صورة أو متصلا مطلقا، لانعدام الصور المحدثة للانفصال فيها، امتنع

(23) إذ كيف يمكن للمحرك الأول وللعقل الفعال، في الوجود وفي العلم، أن ينقلا الصور
الجوهرية المحايثة من القوة إلى الفعل وجودا وعلمًا، إذا لم تكن هذه الصور بذاتها، رغم
المحايثة، منزوعة عن الصيرورة والحركة، ومن ثم منزوعة عن القوة ؟ فالقوة إذن أمر
إضافي لا إلى الصور في ذاتها بل إلى كونها محايثة، إذ لو اعتبرنا أن الإنسان، في
الطفل، يمر من حيث صورة الانسانية من القوة إلى الفعل، لصارت القوة في الصورة
وليس في المادة، وإذن فالمرور من القوة إلى الفعل يتعلق بالمادة المستعدة وليس
بالصورة الحالية فيها، والآ صارت الصورة تصير، ولم يصبح الكون والفساد طغرة
جوهريّة، بل حركة كيفية وكمية ومكانية، فيرتد الجوهر إلى أعراضه، وهو أمر لا
يمكن أن يقول به أرسطو، إذ عندئذ تصبح فلسفته هي عينها فلسفة
تطور الأنواع، ويصبح النوع صائرا بصيرورة الأشخاص فيطرا عليه
ما يطرا على أشخاصه فيكون ذا تاريخ ويفقد ثباته النوعي، الثبات
النوعي يقتضي، حتى إذا سلمنا بالمحايثة، أن تتقدم الصور الكلية على
أشخاصها بالوجود المفاوق الذي هو فعل خالص، سواء في العقل الأول
كما هو محرك أول وجودي، أو في العقل الفعال كما هو محرك أول
معرفي، وذلك ما انتهت إليه الأفلاطونية الحديثة في نظرية الفيض.

التغير، وإذا افترضنا البداية صورة بلا مادة أو منفصلا مطلقا، لانعدام المادة المحدثة للاتصال، امتنع التغير كلك، فينتج، ضرورة، أن مفهوم التغير والتطور يقتضي أن يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وأن يزول الفصل الكيفي جوهريا بين مادة وصورة، بين اتصال وانفصال يستثنيان بعضهما البعض⁽²⁴⁾.

لذلك احتاج افلاطون، لتثبيت بنية العالم، الى أن يتصور الوصل بين المتصل والمنفصل قد حدث وانتهى مرة واحدة في لحظة الخلق أو الصنع، فصارت الصورة (المنفصل) حالة في المادة (المتصل)، وأصبح بوسع الحركة أن تحصل دون أن تصيب من ثبات الصور⁽²⁵⁾. أما إذا اعتبرنا ذلك بصدد الحدوث أزليا، فانتا، إذا لم تكن قد بنياء على النموذج السابق الذي هو أفلاطوني، ننتهي حتما الى نظرية التطور التصويري والى التخلي عن المقابلة بين الصور والمواد. ولما كان ذلك لم يحصل في فلسفة أرسطو فقد تبين أن العلة هي ما فيها من أساس أفلاطوني مضمّر. وقد حدث البديل عنه الذي هو أزلية الحركة التكرارية، إذ أن ثبات الصور مع أزلية الحركة يقتضي تكرار الكون والفساد بلا بداية ولا نهاية دون توليد للصور بعضها من البعض الآخر ضمن نفس النوع الثابت، خلافا لنظرية الفيض التي تتوالد الصور فيها ولكن تنازليا.

فالاه أفلاطون الصانع جمع المنفصل المطلق أو الهو هو (الأعداد والمثل) والمتصل المطلق أو الغير (اللامحدد والمادة) وصنع نفس العالم وجرمه صناعة

(24) وهذا ما يحاول أرسطو التخلص منه بوضع الموضوع بما هو مبدا ثالث حامل للأمرين ، السماع الطبيعي، I. 9، دحض نظرية المادة الأفلاطونية.

(25) طيماوس ، صنع جرم العالم ونفسه ، الجمع بين المتصل والمنفصل. رياضيا وبين الغير والهو هو وجوديا ، طيماوس 35^أ - 37^أ.

لم تجعل من التصوير حركة ذاتية يصبح بفعلها المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وتزول المقابلة بين المادة والصورة في حركة تطويرية تباشر الصورة نفسها، بل وقع الجمع بين مبدأين كل منهما لا يصبح الآخر اطلاقا، ومن ثم فلا معنى لمفهومى الفعل والقوة في الحركة الطبيعية عنده. لذلك زالت المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، وعوضتها المقابلة بين المتصل أو الغير، والمنفصل أو الهو، فأصبح علم الطبيعة ذا موضوع قابل للعلم رياضيا، حتى في أدق عناصره أعني العلاقة الصماء بين المتصل والمنفصل (رياضيا)، والعلاقة غير المتواطئة بين «الوجود - الهو» و«العدم - الغير» (وجوديا). وعلم الطبيعة الأفلاطوني هذا (الذي يترد إلى علم العدد والنسب المنطقة في دراسته للمنفصل والهو، وإلى علم الهندسة والنسب الصماء في دراسته للمتصل والغير)، أصبح ممكنا بفضل عملية الصنع الأولى. وهذه الفيزياء الرياضية الغنية عن القوة والفعل الأرسطيين اللذين لن يحتاج إليهما أفلاطون إلا مرة واحدة في لحظة الصنع الأولى، أصبحت مستحيلة في محاولة أرسطو، لكونه قد جعل القوة والفعل، الانفعال والفعل عملية تكرارية أزلية في الوجود العالمي، لا مجرد لحظة أولى جعلته يكون ما كان. لذلك قلنا أن علم الطبيعة الأرسطي ليس إلا علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وقد حيث دهريا في الطبيعة، عوض أن يكون مجرد لحظة أولى مفترضة للتعامل مع ما في الطبيعة من قوانين رياضية⁽²⁶⁾.

(26) وقد أمكن لأرسطو أن يحقق ذلك بفضل آلية السماء التي تؤدي، بفضل ثبات النسب بين الأجرام والحركات التي تتألف منها، هذا الدور الجامع بين ثبات الصور النوعية وسيلان جوامعها المادية. وقد أشار ابن رشد إلى هذه الوظيفة في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص 1502 - 1503.

والغريب أن علم الطبيعة الافلاطوني، الذي يترد الى الرياضيات بفرعيتها كما رأينا، يقطع مع لحظة الصنع الالهي ليتعامل مع الجهاز الطبيعي العالمي - جرم العالم ونفسه - بصورة آلية خالصة خالية من كل فعل وانفعال، بما يجعل العالم كله من جنس العالم الأسمى عند أرسطو، أعني من جنس العالم المادي الأزلي الذي يعتبره أرسطو كذلك خاليا من الفعل والانفعال ومقصورا على متغيرات رياضية خالصة هي الشكل والحركة والمكان والزمان. وذلك هو موضوع علم ما بعد الطبيعة الحقيقي عند أرسطو⁽²⁷⁾. بحيث صار علم الطبيعة الافلاطوني ملانما لعلم ما بعد الطبيعة الأرسطي من حيث اعتمادهما على المتغيرات الرياضية لا غير، دون حسابان للفعل والانفعال وللقوة والفعل. فاذا كان علم الطبيعة الافلاطوني يطبق على ما دون القمر ما يطبقه أرسطو على ما فوقه، أعني أنه يعتبره مؤلفا من صور رياضية يلتقي فيها المتصل والمنفصل ويحكمها مثال الخير، فمعنى ذلك أن العلية في العالم الأدنى من جنس العلية في العالم الأسمى، وأن القطيعة بينهما منعدمة. وهذه العلية ليست الفعل والانفعال، بل هي النسب الرياضية للأشكال والحركات والأزمان، وذلك هو نموذج تفسير العالم الأسمى، اذ حتى العقول المحركة فهي محركة تحريك غاية، بما هي فعل من جنس العقول. والمعلوم أن العقول، في هذه الحالة، يفيد القانون

(27) وفعلًا فإن السماء، رغم ماديتها، غير خاضعة للكون والفساد، وهي تؤدي دور عالم المثل الافلاطوني في الكوسموجونيا الارسطية. ولكونها غير كائنة ولا فاسدة فهي من موضوعات ما بعد الطبيعة بهذا المعنى (كما أنها يمكن أن تكون من موضوعات الرياضي والطبيعي باعتباريات أخرى). ولعل ذلك هو السبب الذي اضطر ابن رشد لتأليف كتابه في جوهر تلك السماء لينفي تطبيق مفهوم المادة على السماء بالمعنى الذي لها في عالم الكون والفساد. راجع بيار دوهام الترجمة العربية ص 296 - 311.

الرياضي أو النسبة الرياضية الثابتة⁽²⁸⁾. وجل التأويلات الخاطئة في الافلاطونيات المحدثّة علقتها اجمال هذا المعنى الرياضي للعقل. وخلاصة القول : إن تكوين العالم، عند افلاطون، يعتمد على علية الفعل والانفعال المصوّرة، ومن ثم فهي علية التفاعل بين صورة فاعلة ومادة منفعة مستعدة لأن تكون تلك الصورة محاكاة لمثال مفارق يشترك اليه الفاعل ويصنع مثيلا له، وذلك هو عينه مفهوم الطبيعة عند أرسطو. واذن فالعلية الطبيعية الارسطية هي العلية ما بعد الطبيعية الافلاطونية. وبنية السماء عند أرسطو ليس فيها فعل وانفعال مصور بل هي مجرد محاكاة بالحركة المكانية حسب نسب رياضية للمحرك الأول والحركات المساعدة (نظرية العقل)، وهذا عينه مفهوم الطبيعة عند افلاطون، بعد لحظة الصنع الالاهي. واذن فالعلية الطبيعية الافلاطونية هي عينها العلية ما بعد الطبيعية الارسطية. لذلك قلنا ان علميهما للطبيعة وما بعدها متبادلان للأدوار من حيث آلية التفسير، ما اعتبره افلاطون لحظة أولى هي لحظة المزاوجة بين المبدأ الصوري والمبدأ المادي في

(28) فالخلط بين المدلول النفسي (ملكه من ملكات المعرفة) والوجودي (أحد ضروب الوجود، وهو المنزه عن المادة، أو المجرد) والمنطقي (هو الحد أو التعريف المفيد للماهية) والرياضي (وهو النسبة)، هو الذي جعل استعمال لفظة العقل مصدرا للكثير من المغالطات. ومن أهم هذه المغالطات الظن بأن العقل يفيد دائما المدلول الجوهرية الذي يعنيه عندما يقصد به ضرب الوجود المجرد، أما بما هو مبدأ العلم، أو بما هو مبدأ الهوية، فيقع اجمال المعنيين الآخرين، ويصبح المعنى الذي يفيد الآن بالعبارة الرياضية عن القانون الطبيعي أو عبارة العلاقات النسبية بين مكونات الظاهرة دائما دالا على أمر مجوهر، وهو ما صار بالتدرّج ملائكة وأجنة في الفلسفات الافلاطونية المحدثّة = مثلا قانون بنية السماء في الطيماوس وعلاقة ذلك بوظائف النفس، وهو تعبير، في نفس الوقت، نفسي ووجودي ومنطقي ورياضي الطيماوس 37^أ. 39 هـ.

الصنع الالهي صار عند أرسطو الدهر كله بما هو حركة المحاكاة التكرارية اللامتناهية. وما اعتبره أفلاطون آلية رياضية ناجمة عن اللحظة الأولى ومتحركة في مجرى الطبيعة صار عند أرسطو آلية للسماء منفصلة عن الطبيعة الدنيا وغير ممثلة لعلمها.

* * * *

فما هي العلة في ذلك يا ترى ؟ ولماذا تبادل الأدوار هذا بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة عند أفلاطون وأرسطو ؟ لماذا كان علم الطبيعة الأرسطي مستندا الى ميتافيزيقا الفعل والإنفعال التصويري أعني الى ما يماثل الآلية التي فسر بها أفلاطون تكون العالم جرمه ونفسه ؟ ولماذا كان علم الطبيعة الأفلاطوني مستندا الى ميتافيزيقا النسبة الجرمية الثابتة والحركة المكانية المحاكية التي فسر بها أرسطو بنية السماء ؟

جواب هذين السؤالين رهين نظرية العقل الناظر والعامل، ومن ثم نظرية الكلي النظري والعملي عند الفيلسوفين، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة الواصلة أو الفاصلة بين واقعية المثل المفارقة التي تحاith، وواقعية الصور المحايثة التي تفارق، والجامعة بين الأمرين بواسطة ما ينقص النسق الأرسطي الذي اعتبرته مبتورا بداية ونهاية : ففوق العقل الذي يعقل نفسه أضافت الواحد المطلق، ودون المادة القوية بالمعنى الأرسطي أضافت العدم المطلق، وبينهما أضافت الآلية الواصلة بين الواحد

والكثير، ايجادا من فوق الى تحت، ومعرفة من تحت الى فوق
بآلية واحدة هي آلية التأمل الفانض والمنعطف⁽²⁹⁾.

ذلك ان علم الطبيعة الارسطي المعتمد على نظرية الفعل والانفعال بين
موجودات عينية، أحدهما يفعل لأنه بالفعل، والثاني ينفعل لأنه بالقوة،
وكلاهما ذو وجود مادي محسوس تعينت فيه الماهية النوعية (الكلي) بالفعل
ايجابا في الفاعل، وبالقوة سلبا (المادة القريبة أو الاستعداد)، في المنفعل يظل
بحاجة الى فواعل مفارقة للمادة باطلاق، والا لم يعد لتقدم الفعل على القوة
الآ المعنى النسبي، والى منفعلات خالية من الوجود السلبى للصورة أو من
القوة باطلاق، أي انه يظل بحاجة الى نظرية أفلاطون، الواضحة للحظة اللقاء
بين مطلق مبدأ التحديد ومطلق مبدأ الالاتديد، والآ لم يكن غير السيلان
الأبدى. فبدون لحظة الصنع الالهي المازجة بين المنفصل أو
الهو، والمتصل أو الغير في البعد الجرمي والنفسى من
العالم، يكون الخيار بين السيلان الأبدى، وأبدية لحظة الصنع
الالهي التي تصبح حركة فعل وانفعال تكرارية غير قابلة للعلم
الرياضي، ومن ثم غير معلومة. ومعنى ذلك أن المقابلة الارسطية بين
عالم ما دون القمر الكائن الفاسد، وعالم ما فوق القمر الأزلي، لا تكفي، إذ
أن عالم السماء، رغم سموه، مَقْدُودٌ هو بدوره الى عالَمَيْنِ : العقل الذي
يعقل ذاته وهو فعل مطلق، والسماء المادية بأجرامها وأبعادها وحركاتها
وهي ذات قوة ما دامت غير العقل الذي يعقل ذاته. بل ان العقل الذي يعقل

(29) برقلس، الاصول اللاهوتية، الاصول 27 الى 49 وخاصة الملوطين، التاموعات 2. v

1. ص 33 - 35. من الترجمة الفرنسية لامييل بريي، مجموعة الاداب الجميلة باريس

1931.

ذاته هو بدوره ذو قوة، ما دام متعدد الوجود : العاقلية والمعقولية والعقلية⁽³⁰⁾ !

واذن فالنسق الأرسطي المشدود الى غاية التصوير القصوى أو المحرك الأول، يوجد بين خليتين : فاما نفي المحرك الأول غير المادي والرجوع الى الدهرية الخالصة أو اثبات مقابله المطلق، أعني المحرك المطلق الذي لا يمكن أن يتضمن صورا محايثة، حتى وإن اعتُبر وجودها فيه مسلوفا (القوة)، أعني وجوب رفض نظرية المادة التي لها بالقوة الحركة الذاتية ، ومعنى ذلك أن الحركة الذاتية، أو القوة في المادة، ليست إلا ما بقي فيها من مبدأ التصوير الذي لم يقع فصله في عملية الذهاب الى الغايتين صعودا الى مبدأ الصورة المطلقة، ونزولا الى مبدأ المادة المطلقة، صعودا الى المصور المطلق ونزولا الى المصور المطلق أعني المبدأ المحدد باطلاق والمبدأ اللامحدد باطلاق.

وهذه النظرية الواضحة للمبدأين المطلقين والتي يمكن أن نطلق عليها اسم « ما بعد - ما بعد الطبيعة » الأرسطية والتي يكمل بها الافلاطوني المحدث النسق الأرسطي، ليرجعه الى منبعه الافلاطوني، يجعل ما بعد الطبيعة، بالمعنى الأرسطي متضمنة، بتناقضاتها، خضوعا ضمنيا لنظرية أفلاطونية في ما بعد تاريخ العالم، ما دام قد صار حادثا، إذ أن التقاء المبدأ الصوري والمبدأ المادي طرا بعد أن لم يكن، وأصبح بعد طريانه، ذا قوانين رياضية

(30) أفلاطون ، في أن العقل الذي يعقل نفسه لا يمكن أن يكون واحدا التأسوهات الخامسة، الفصل السادس منها ، ص 113 - 118. راجع كذلك الغزالي، تعاقب الفلاسفة (داحضا مبدأ وحدانية الأول عند الفلاسفة) المسألة الثالثة، الوجه الثالث، الاعتراض الثاني ، تعاقب الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة 1966. ص 147 وما بعدها.

يُحاكي بها نموذجَه. واذن فالنموذج المُفسَّر لتكون العالم، بما هو موضوع للنظر (ادراك الكلّي النظري)، وبما هو موضوع للفعل المحقق للتاريخ الانساني (الكلّي العملي)، هو الفيلسوف بما هو صانع للنسق العلمي الرياضي (النظر) ومحقق للنسق العملي السياسي (العمل). فيكون اخراج العالم من الضرورة الى الغاية، في لحظة الصنع المفترضة، مقيسا على وضع الانساق العلمية الرياضية ووضع الدساتير السياسية، لكأنّ الآله الصانع هو الفيلسوف المطلق في النظر والعمل. وهذا القياس جعل العالم والمدينة يَمَرَّان من عهد الضرورة الى عهد الغاية، في لحظة ما بعد - تاريخية، بها يبدأ تاريخُهُما الرياضي الطبيعي (العالم) والرياضي التشريعي (المدينة).

لذلك كان مفهوم ما بعد الطبيعة، عند افلاطون، ذا درجتين :

(1) الاولى مكافئة للمفهوم الارسطي، وتتعلق ببنية العالم التي هي درجة الكلّي النظري المحدّد لطبائع الموجودات تحديدا رياضيا منطقيا. وهي درجة حادثة عند افلاطون، وقديمة عند أرسطو.

(2) والثانية متجاوزة للمفهوم الارسطي، وتتعلق بنظرية تكون هذه البنية، وهي درجة الكلّي النظري المحدّد لشروط كون التصوير رياضيا منطقيا، بعمليتيّة التصوريّة والانجازية.

واذا كان التكوين، عند أرسطو، مقصورا على ما دون القمر، ودون تعليل عدا تسلمه كمعطى، فان التكوين، عند افلاطون، ذو درجتين : تكوين العالم نفسه بعملية فعل وانفعال تحديث مثير عالم المثل، فتعطيه الصفات التي تجعله خاضعا للكلّي النظري وجوديا، بما هو رياضي (المتصل والمنفصل)، ومنطقي (الغير والهو) ، ثم تكوين طبيعي بعد ذلك دون فعل وانفعال.

لكونه يُواصل مواصلة ذاتية ذلك التكوين الأول، فيُصبح في غنى عنهما، ما ظل طبيعياً، ولا يحتاج اليهما إلا في تجاوزه الطبيعي إلى الشرعي، أي في تكوين المدائن ونقلها من الضرورة إلى الغاية، أو من الطبيعي إلى التاريخي، بما يجعل الفيلسوف الأما صانعاً للمدينة على منوال الآله الصانع للعالم.

ولو قسنا العلاقة بين لحظة تكوين العالم، ومجرى بعدها - حاشاً تكوين المدينة - على العلاقة بين لحظة وضع المبادئ في النسق الرياضي ومجرى بعدها، لاتضح نموذج التفسير الأفلاطوني ومميزاته بالإضافة إلى النموذج الأرسطي وعلاقتهما بالمنزلة التي يحددانها للكلية، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة. فمجرى العالم، بعد لحظة التكوين، من جنس مجرى النسق العلمي بعد الوضع، كل ما فيه ينتج عن ضرورة عقلية - الغائية - كما تنتج أشكال الأصول الأقليدية عن مبادئها الموضوعة في البدء، دون حاجة إلى علوية الفعل والانفعال الكيفية كما نجدتها في علم الطبيعة الأرسطي⁽³¹⁾.

وإذن فافلاطون لا يقتصر على عرض بنية الوجود بما هي الكلية النظري، بل يحاول أن يصعد إلى تكوينيتها في العالم الطبيعي، بعد التسليم بأزليتها في ذاتها. ونموذج تفسير حدوث هذه البنية المولدة للانتظام غير الآلي في العالم الطبيعي هو فعل التعقل الصانع، بحسب إدراك الكلية في ذاته وانجازه. ومن ثم فتكوين العالم ليس آلية طبيعية، رغم أن العالم، بعد تكوينه، يصبح جهازاً طبيعياً آلياً ذا نظام غائي، أنه من جنس فعل الفيلسوف الناظر والفاعل بما هو مدرك للكلية ومحقق له. وعن هذا النموذج تولدت نظرية الصدور بواسطة فعل التأمل في الأفلاطونية المحدثة، وبه نفهم سر الترابط بين علم النفس، وعلم الطبيعة،

(31) أفلوطين، مثال الوحدة في النسق العلمي، التاسوعات III، 8.

وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الربوبية : نموذج التعقل بما هو علة التصوير الوجودي والتصوير المعرفي.

وقد ساعد الافلاطونيين المحدثين نظرية الآلاء الناظر الذي شد اليه ارسطو آلية السماء، رغم كون نظره لا يتعدى ذاته، حفاظا على لا تحرك الحرك الأول، فحاولوا ارجاعه الى استاذة. لكن الآلاء الناظر الارسطي، بما هو فعل محض، وغاية، لا يحرك تحريك بداية. فلم يكن للعالم ما قبله، وليس اذن لما بعد الطبيعة (علم بنية العالم) ما بعدها (علم تكوين بنية العالم)، ولا معنى، عندئذ، للحديث عن ما بعد تاريخ العالم : لأن العالم، أسماء وأدناه، ليس له تاريخ فيحتاج الى ما بعد تاريخ، اذ الحركة المنتظمة ليست امرا تجدد بعد أن لم يكن، والتصوير ليس امرا طرا بعد أن لم يكن، بل ان المادة، أزليا، تتفعل بما هي قوية أو ذاتية التصوير، والآلاء عاطل لا يعير العالم أي اهتمام.

وإذا كانت الافلاطونية المحدثة قد سميت كذلك، جامعة بين الفلسفتين، فلأن نسقها يجمع بين علمي افلاطون وارسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، يحل تناقضات العلم البرزخ عندهما (علم النفس) حلا يجعل المراوحة بينهما بالوصل أو بالفصل امرا حتميا، كما حدث في تاريخ الفلسفة الهلنستية والعربية. وهذا الحل جمع بين تحريك الغاية (ارسطو) وتحريك البداية (افلاطون)، في نظرية واحدة هي نظرية الصدور الفيضي التي يكون العامل الفاعل فيها هو تعقل الكلّي تعقلا منتجا للمثيل. وإذا بعلم النفس، بما هو واسطة، يصبح علم نفس ربوبي نزولا من الأسمى الى الأدنى كنموذج للصدور الفيضي الوجد، وانعطافا من الأدنى الى الأسمى كنموذج للشوق الانفعالي المصور تصوير ايجاد في المادة، وتصوير إعلام في العقل الانساني.

والعلوم أن لحظة الصنع الالاهي، في الفلسفة الافلاطونية، تمثل نظرية تستهدف حل الاعتراضات التي وجهها افلاطون لنظريته في المثل على لسان الأب بارميندس، والتي اعتبرها أرسطو غير قابلة للحل في مسعاه الى تأسيس نظرية الصور المحايثة على التناسب المعوض للتواطؤ في مقالات الميتافيزيقا. فاستحالة أداء المثل لوظيفتها الوجودية (وحدة الكثرة وهوية المتغير الواحد) والمعرفية (الكلّي العقول وتعيينه المحسوس) هي عينها التي فرضت لحظة الصنع الالاهي عند افلاطون. والاستغناء عن نظرية المثل عند أرسطو. لكن محايثة الصور دون صيرورتها، رغم صيرورة محلها المادي، بقيت من مغلفات الفكر الأرسطي التي دفعت بالكثير الى دحض حله والرجوع الى الافلاطونية، وبخاصة مؤسس الافلاطونية المحدثة⁽³²⁾.

وليست بنية ما فوق القمر الأزلية عند أرسطو إلا اعترافا بضرورة النظام الذي يؤدي وظيفة نظام المثل الافلاطوني، إذ قد بات العالم المادي نفسه منشطرا الى عالم مادي أزلي رغم ماديته، وعالم مادي كائن فاسد، وذلك بديلاً عن «ما بعد - ما بعد الطبيعة» الافلاطوني (لحظة التكوين أوالصنع)، أو عن «ما بعد تاريخ، العالم بوصفه تفسيراً لنشأته، وأساساً لما بعد الطبيعة أو للنظام الرياضي (المتصل والمنفصل في العالم) والمنطقي (الغير والهو في العالم) الحاصل عن التكوين والمؤسس هو بدوره للطبيعة بما هي جهاز رياضي لا دخل فيه لغير الخصائص الرياضية لمكوناته وأبعادها والمسافات الفاصلة بينها⁽³³⁾. وقد نتج عن هذا البديل المغني عن المابعد

(32) أفلوطين، دحض نظرية العقل المحرك الأول ونظرية المقولات خاصة التاموعات 6، 7، والتاموعات VI، 1 و 2.

(33) افلاطون، «طيمائوس»، العبارة الرياضية، 37¹ الى 39³.

الافلاطوني في العالم الطبيعي، التخلص كذلك من المابعد الافلاطوني في العالم السياسي. فالعلوم أن افلاطون لا نسب الى الفيلسوف، بما هو سياسي، دوراً شبيهاً بدور الاله الصانع حيث يتأمل الكلي النظري ثم يحيته في المجتمع، بوصفه مثيلاً للمثال الفارق الذي يتأمله الفيلسوف، فيعمل المدينة على منواله كما عمل الاله الصانع العالم المثيل. فيكون بذلك للمدينة لحظة انتقال من الضرورة الى الغاية. ومن ثم فعلم هذه اللحظة هو ما بعد تاريخ - التاريخ، الانساني العامل الذي يبدأ بها. لكن أرسطو لا يعتبر المدينة أمراً حدث بعد أن لم يكن، بل هي المدينة بالطبع⁽³⁴⁾.

وبذلك كانت ما بعد الطبيعة الأرسطية نظرية في بنية الكون غير المكونة لكونها أزلية، بل أن التفاعلات العينية نفسها ليست مكونة إلا بمعنى تكرار إحداث المثل بعملية التفعيل التي تجري بين فاعل ومنفعل من نوع واحد إذ الأول هو الثاني وقد صار قبله بالفعل، والثاني هو الأول وسيضير بعده بالفعل. وتكرر هذه العملية بلا بداية ولا نهاية، إذ لا وجود لمصور مصور يتقدم التصوير، ولتصور يُصور به اللامصور، بل أن عملية التصوير هي مجرى الطبائع من ذاتها. واذن فليس للعالم ما قبل، وليس له، من ثم، تاريخ، ولا ما بعد تاريخ. بل أن المدينة نفسها، بما هي ظاهرة طبيعية، ملازمة للانسان، بما هو نوع، ملازمة أي خاصية ذاتية لأي نوع، ومن ثم فهي غير تاريخية وغنية عن ما بعد التاريخ الذي يحاول تأسيسه افلاطون في الكريتياس المرتبط عضوياً بالطيماتوس⁽³⁵⁾. ولعل هذه أهم العلل، التي تجعل الافلاطونية الحديثة مضطرة الى ارجاع التلميذ الى استاذة. فالسياسي مبتور

(34) المدينة بالطبع، أرسطو، كتاب السياسة 1253^أ 2 - 5.

(35) الكريتياس الذي يواصل ما بدأ به الطيماتوس يبحث في التأسيس ما بعد تاريخي للحضارة اليونانية فيترابط ما بعد التاريخ الكوني والانساني.

مثل الميتافيزيقي، إذ أن العقل الانساني، مثل العقل المحرك الأول، صار كالمفرج على التاريخ، تفرج الأول على العالم. فلا غرابة عندئذ أن تتغلب السياسة الافلاطونية حتى على أقرب المشائين الى ادراك الفلسفة الارسطية⁽³⁶⁾.

واذن فنظرية ما بعد التاريخ الافلاطونية (ما بعد - ما بعد الطبيعة الارسطية)، بما هي مفسرة لتحديث المثال في العالم أو لتحقيق مثل عالم المثل بالتأمل العامل الذي يمثل لحظة الصنع الالهي، ينتج عنها أن الطبيعة الأسمى والأدنى صارت محلا للكلبي النظري الذي عمل فيها دفعة واحدة، فأصبحت رياضية (المنفصل والمتصل)، ومنطقية (الهو هو والغير)، غنية عن الفعل والانفعال، وقابلة للعلم، وصار الانسان - أو على الأقل الفيلسوف - بما هو عالم لها عاملاً للمدينة⁽³⁷⁾، فتكون نسبتته الى المدينة نسبة الإله الصانع الى الطبيعة⁽³⁸⁾.

أما بالنسبة الى أرسطو فإن المحرك الأول، بما هو غاية، ليس فاعلاً، بل الأشياء بذاتها، لها من ذاتها، النزوع الى التشبه به، بما ينفي لحظة الانفصال المطلق بين مبدأ الفاعلية، ومبدأ الانفعالية، ومن ثم يغني عن الحاجة الى لحظة

(36) وخاصة للفارابي الذي، رغم ما قاله في الحروف، (الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية 11، 23 ص 151 - 152) بنى نظرياته السياسية على الأفلاطونية، وهي لا تستند من بعيد أو قريب الى فلسفة أرسطو السياسية المعلومة (المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية).

(37) كيف يمكن لتأسيس الجمهورية أن يبدأ، افلاطون، الجمهورية = حكمة المقالة السابعة 541^أ وما بعدها.

(38) من هنا التطابق بين نظرية الفيلسوف الملك والنبى الرسول، أو بصورة أدق التوافق الذي سيحصل بين هاتين النظريتين في الفلسفة الصوفية والكلام المتشيع والتصوف عامة - وهو ما يفسر أهمية الفلسفة الافلاطونية عندهم.

المزاوجة بينهما، واذن فالفاعلية ليست وليدة تدخل أجنبي عن العالم والمدينة، بل الطبائع في العالم، ومنها المدنية بالطبع، تغني عن تدخل الآله الصانع المخرج للعالم من الضرورة الى الغاية، وعن تدخل الفيلسوف المخرج للمدينة من الضرورة الى الغاية.

لكن واقعية الكلبي، في الحالتين، تجعل وضعه مفارقا بحاجة الى تهيئته، ومن ثم فهو بحاجة الى نظرية النظر العامل أو التأمل الخلاق، ووضعه محايا بحاجة الى تفريقه، ومن ثم فهو بحاجة الى نظرية العمل الناظر الجرد للكلبي من الأعيان، المقابل للنظر العامل المحيث له فيها، وتلكما هما منزلتا الكلبي في علمي النفس الأرسطي والافلاطوني، وهما منزلتان اتحدتا في الافلاطونية المحدثة اتحادا جمدهما في فعل واحد هو الفيض النازل والانعطاف الصاعد، هما التأمل الخلاق. وقد صاحب هذا التوحيد بين المنزلتين الواقعتين للكلبي نفي الثنائية باطلاق، وذلك بجعل المادة نفسها آخر درجات الفيض وليست شرطا لقيام الصور المتقدمة عليها، انها ليست ما تقوم به الصور، بل هي أدنى الصور التي، لعجزها عن التأمل، تصبح عاقرا⁽³⁹⁾.

وهكذا فان المنزلة الافلاطونية للكلبي تقتضي، ضرورة، أن تكون المعرفة العقلية بناء للموضوع المحسوس نظريا وعمليا. فالبناء يكون نظريا برفض

(39) برقلس، رسالته حول الاضحية، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية، ان المادة غير مصورة، انها متغيرة، غير محدودة، وخالية من قوة. لذلك فهي ليست كأننا بحق، بل هي عدم بحق، وهي تبدو كالصورة المائعة، انها تظهر بدون توقف صغيرة أحيانا وكبيرة أخرى، اقل أحيانا وأكثر أخرى، فاضلة أحيانا وناقصة أخرى انها في صيرورة دائبة وهي لا تستقر أبدا، رغم انها لا تملك القدرة على الهروب لأنها عدم كل وجود، وبالتالي فبهما وعدت تكون وعودها كاذبة، اذ في اللحظة التي تبدو فيها كبيرة، تترد الى الصغر، انها تمثل الشيء الذي يعبث بنا فيترد الى العدم.. ص 61 - 62.

الانفعال المعرفي بغير المعقول الموجود فعلا، وبناء المحسوس به حتى يتم الإدراك العقلي لبنيته الخفية التي هي رياضية جامعة بين المتصل والمنفصل (من هنا أهمية التركيز على نظرية الكميات الصماء في النواميس)⁽⁴⁰⁾، ومنطقية جامعة بين الغير والهو (من هنا أهمية التركيز على الجدل المحدد لعلاقة الوجود باللاوجود في السوفسطاني)⁽⁴¹⁾، ويكون البناء عمليا بتكوين المدينة، قياسا على تكوين الآله الصانع للعالم المثل. بحيث إن السياسة غير الفلسفية، مثل المعرفة الحسية غير الفلسفية، ليست إلا انفعالا مجري الضرورة، وكلاهما لم تضع بعد لغاية العقل الذي يدرك الكلّي النظري الواقعي (ماهية الأشياء في ذاتها)، والكلّي العملي الواقعي (قيمة الأشياء في ذاتها). أما السياسة الفلسفية، فإنها بناء للكلّي العملي وتحقيق له في التاريخ، مثلما أن المعرفة النظرية بناء للكلّي النظري وتحقيق له في النسق الفلسفي. ومثلما أن الطبيعة، بما هي انفعال حسي، تكون ضرورة يخضع لها الإنسان، وبما هي معقولة تصبح غاية يدركها الإنسان، فكذا التاريخ يكون، بمجرأه الطبيعي، ضرورة يخضع لها الإنسان⁽⁴²⁾، وبما هو معقول يصبح غاية يتحرر الإنسان بتحقيقها. وبذلك نعود إلى الوطن الحقيقي لاشكالية الكلّي ومنزلته في النظر والعمل، أعني إلى علم نفس العقل النظري والعملي الإنسانيين، ونظيريهما الآلهين، بحيث يكون كل منهما نموذجا للآخر.

ولكن تبادل النمذجة السكوني جعل الفلسفة الأفلاطونية مصدرا لتجنيّد عمليتي الانتقال من الضرورة إلى الغاية في النظر (العالم ومعرفته) وفي

(40) النواميس، المقالة السابعة 820^أ وما بعدها.

(41) السوفسطاني 260ج وما بعدها.

(42) الجمهورية، المقالة الثامنة والمقالة التاسعة والمسار الانعطافي الضروري في التاريخ الإنساني غير الخاضع للتفسير الفلسفي.

العمل (المدينة ومعرفتها)، ومن ثم منطلقا لتحجر موضوعي النظر والعمل ككليين واقعيين ثابتين خارج فعلي ادراكهما وتحقيقهما وذلك بالإضافة الى علم النفس الربوبي والانساني. وقد جعل هذا التجميد التوفيق بين الثابت المثالي والصابر المادي أمرا ممتنعا، فكان هذا الامتناع مصدر كل المحاولات التوفيقية بين الافلاطونية والأرسطية، بما هي افلاطونية محدثة، ترفع علم النفس الربوبي والانساني الى درجة المكافأة بين النفسي والوجودي ببعديه النظري والعملي، خاصة وقد ساعدها اضطراب أرسطو في ثالثة كتابه في النفس الى موقف افلاطوني في العقل. ذلك أن العقل الفعال، خلافا للعقل المحرك الأول، له دور العلة الفاعلية، بحيث أصبح هذا العلم - علم النفس البرزج بين الطبيعة وما بعدها - مدار كل الفلسفة في الافلاطونيات المحدثه جميعها، من خلال الحل الوسط بين النظر المنفعل بالחס (أرسطو)، والنظر الفاعل فيه (افلاطون)، أعني نظرية الفيض الذي يجمع الفعل والانفعال، بما هو تأمل المثال وإنشاء المثيل، بصورة جامدة، لكون الفيوض لا تتوالى الآ في عرضها، أما في ذاتها فهي جميعاً قديمة، ليس لاي منها تأخر بالزمان.

* * * *

وهكذا صار علم النفس البؤرة المركزية لكل درجات التفسير في الفلسفة الافلاطونية المحدثه، بما هي سعي الى التوحيد بين حديها الافلاطوني والأرسطي،

- (1) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العالم،
- (2) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية العالم،
- (3) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية النظر،
- (4) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العمل.

وقد اختلفت هذه الدرجات عند أرسطو عنها عند افلاطون، وذلك لأن الأولى (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في العالم)، والآخرى (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في المدينة) منعدمتان عند أرسطو. لكن الدرجات تبقى عنده أربعة، لأن الثانية والثالثة مزدوجتان في نسقه. فبنية العالم مزدوجة، إذ ينقسم العالم الى الأسمى الأزلي والأدنى الكائن الفاسد، وبنية النظر مزدوجة إذ هو ينقسم الى شكل عقلي، ومضمون حسي، الى صورة قياسية ومادة حسية. وقد تمثل الحل الافلاطوني المحدث في اضافة الدرجة الأولى والدرجة الأخيرة للنسق الأرسطي الذي اعتبر مبتورا رأسا وذيلا لعدمهما فيه. من هنا لا نعجب اذا رأينا أن الافلاطونيات المحدثه تُبقي على علم الطبيعة وعلم النظر الأرسطيين، رغم تأسيسها لهما على درجة تكوين العالم الافلاطونية، وتأسيس درجة تكوين العمل الافلاطونية عليهما، فكان الحاصل الجمع بين الميتافيزيقا التكوينية الافلاطونية والبنوية الأرسطية وبين علم الطبيعة الرياضي الافلاطوني وعلم الطبيعة المنطقي الأرسطي، مع ادخال حركية الفعل والانفعال التي تستمد من نظرية الطبائع الأرسطية.

وقد أدى ضم التكوينية الافلاطونية والبنوية الأرسطية في ما بعد الطبيعة، والكمية الافلاطونية والكيفية الأرسطية في الطبيعة الى حصول الصدام في العلم البرزج بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، لاستحالة تجنب التناقض في نفس العلم، واحتماله في العِلْمَيْن المحيطين به. لذلك أصبحنا في

وضعية صار فيها الأرسطي مضطرا الى حل اللاتوني (العقل الفعّال)⁽⁴³⁾. وصار فيها الافلاطوني مضطرا الى حل أرسطي (الجزء العاقل من النفس). واضطرار الفيلسوفين الى استمداد الأساس من الفلسفة المقابلة لفلسفتهم أوجب تحقيق المطابقة بين خصائص العلوم العقلية والموجود الفعلي، ووضع نظرية الكلية الواقعي مثالية مفارقة كانت أو صورية محايثة.

ويتبين أن الحل الأول يُنتج مصاعب وشكوكا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المفارقة والفاعلية في العالم المادي، إذ هو يبدو قد حل مسألة العلم وعجز عن مسألة الوجود، وأن الحل الثاني ينتج مصاعب وشكوكا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المحايثة والفاعلية في العالم الذهني، إذ هو يبدو قد حل مسألة الوجود وعجز عن مسألة العلم، وذلك ما أدى بأفلاطون الى حل أرسطي هو العالم المثيل بعد لحظة التحييث وخاصة النفس المحايثة، وما أدى بأرسطو الى حل أفلاطوني هو العالم المثال بعد لحظة المفارقة، وخاصة العقل الفعّال المفارق.

ومعنى ذلك أن الكلية المفارق يفسّر ثبات علم الوجود الصائر، لكنه لا يفسّر صيرورة وجوده لمفارقته اياه، وأن الكلية المحايث يفسّر وجود الوجود الصائر، ولكنه لا يفسّر ثبات علمه. ويتقضي ذلك أن المفارق، لكي يكون ذا فاعلية في وجود الصائر، يجب أن يحايث، وأن المحايث، لكي يكون

(43) عجز ابن رشد في محاولته تخليص نظرية العقل من الافلاطونية المحدثة، بيار دومام، مصادر الفلسفة العربية ص 330، «ان شرح المقالة الثالثة من كتاب النفس، على العكس من ذلك في كتاب ابن رشد، جوهر فلك السماء، قد جمع مواد مشانية حسب خطة رسمتها الافلاطونية المحدثة وخاصة كتاب الاسباب (الخبر الحضي). وبذلك يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه، دون قصد».

ذا فاعلية في علم الصائر، يجب أن يفارق. واذن فالمشاركة تنتهي الى الهائية، والتجريد الى التفريق. فكان أن وضع أرسطو نظرية العقل الفعال ليكون المعقول الهائث قابلا للعلم، وكان أن وضع أفلاطون نظرية النفس (الجزئية والكلية) ليكون المعقول المفارق قادرا على الفعل، مما جعلهما الاثنان بحاجة الى جوهر عقلي يلتقي فيه الكلّي والشخصي اما التقاء التجريد البالغ الى التفريق ليكون الهائث قابلا للعلم، أو التقاء المشاركة البالغة الى الهائية ليكون المفارق قادرا على الفعل.

وفي ذلك تتعين جميع تناقضات الحل الأرسطي والحل الأفلاطوني التي أدت الى جمع الأفلاطونية المحدثة بين علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وعلم الطبيعة الأرسطي في البرنامج التعليمي الفلسفي الذي ساد الفلسفة الهلنستية والعربية، وحتم عليها المراوحة بينهما مراوحة جامدة.

* فالعقل المجرد للكلّي الهائث لا يمكن أن يكون علمه ممكنا، اذا كان هو بدوره محائثا، ومن ثم فهو يتصف بصفات المثال الأفلاطوني بحكم الوظيفة المنسوبة اليه في نظرية المعرفة الأرسطية : العقل الفعال مفارق للمعقول المادية وجاعل منها عقولا بالفعل، ويشترط ذلك أن يكون متضمنا لجميع الصور بالفعل، والّا أصبح صائرا مثلها.

* والعقل المعين للكلّي المفارق لا يمكن أن يكون فعله ممكنا، اذا كان هو بدوره مفارقا، ومن ثم فهو يتصف بصفات الصورة الأرسطية بحكم الوظيفة المنسوبة اليه في نظرية الوجود الأفلاطونية ، النفس الفردية والكلية محايثة للجسم وللعالم، ويشترط أن تكون جميع الصور التي فيها هي بدورها محايثة، ومن هنا التمازج التام بينها وبين جرمها.

وحاصل ذلك أن المفارقة المنطقية الأرسطية، التي يحتاج إليها تأسيس علم الكلّي المhayث في الشخصي، تنتهي حتما إلى المفارقة الحقيقية. فالعقل الذي يجرّد الكلّي من الشخصي ويمدّه بالمفارقة المنطقية يحتاج إلى عقل مفارق بالمعنى الذي للمفارقة في المثال الأفلاطوني. كما أن تحييث المشاركة التي يحتاج إليها تأسيس فعل الكلّي المفارق في الأشخاص، ينتهي حتما إلى المhayثة الحقيقية، فالعقل الذي يَشْرِكُ الشخصي في الكلّي ويمدّه بالمشاركة الوجودية فيه يحتاج إلى عقل مhayث بالمعنى الذي للمحايثة في الصورة الأرسطية. لذلك لم يكن بوسع النسق الأرسطي أن يتولّف عند الصورة المhayثة، فتجد فوق عقل الإنسان، العقل الفعّال، وفوق نظام العالم المحرك الأول. ولا يمكن أن يتولّف النسق الأفلاطوني عند المثال المفارق، فتجد دون عالم المثال نفس العالم ونفس الإنسان.

* * * *

تلك هي الصياغة الوجودية والمعرفية لمسألة الكلّي في الفلسفتين اللتين اعتبرتهما الأفلاطونية المحدثة العربية حديها، وسعت إلى الوصل بينهما في مرحلتها الأولى، ثم إلى الفصل بينهما في مرحلتها الثانية، بهدف واحد فيهما، أعني البحث عن الحقيقة الفلسفية التي تعتبر عندهما واحدة. ولهذه الصياغة نتائج ابستمولوجية مهمة : فالمنزلة الأفلاطونية تجعل العلم بحثا عن المضمون المحسوس في الشكل العقول المعطى بصورة واقعية في غير العالم المحسوس، والمنزلة الأرسطية تجعل العلم بحثا عن الشكل العقول في المضمون المحسوس المعطى بصورة واقعية في العالم المحسوس. أحدهما يعتبر الشكل معطى ولم يبق إلا تعيينه مضمونيا، مثل الآلهة الصانع؛ والثاني يعتبر

المضمون معطى ولم يبق إلا تجريده مثل العقل الفعال. ما انتهى إليه أرسطو في التحليلات الثانية. وما انتهى إليه أفلاطون في طيمائوس بمثلان النموذج الأسمى لهدف هذين المسعين، والغاية القصوى للمعرفة العلمية التي لم يكن بالامكان تجاوزها ما لم تُفجّر الافلاطونية المهدئة هذه التناقضات بمحاولة حلها بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، بين الحلين الافلاطوني والأرسطي بما هما مُجمدان ومُعبران حلّين نهائين.

لذلك كانت الافلاطونيات المهدئة الهلنستية أولا والعربية ثانيا شرطا ضروريا، بما انتهت اليه من آفاق مسدودة في هذا السعي التوفيقي والتفريقي بالوصل والفصل، في إعادة النظر في علم نفس النظر والعمل بما هو العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، إعادة تنفي أن يكون الكلّي ذا وجود واقعي يحتاج الى التحصيل أو الى التلويح وتعيد الى المعرفة طابعها النسبي، فلا يكون شكل العلم معطى وعلينا مده بالمضمون الملائم (أفلاطون)، أو مضمونه معطى وعلينا مده بالشكل الملائم (أرسطو)، بل تنتهي الى جدلية التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون، والتكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل، أي انه لا شيء معطى بصورة نهائية شكليا كان أو مضمونيا.

وليس التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون العلمي الآ البناء الرياضي للطبيعة والمدينة. وليس التكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل الآ البناء المنطقي لعلمهما. وبذلك يصبح الشكل العلمي، وكذلك المضمون العلمي غائبتين لا تُدركان، وما وضعهما موجودين كغاية، دون التسليم بأنهما الصورة الواقعية للوجود، الآ شرط امكان لذينك المسعين اللامتناهيتين نحو بناء الشكل والمضمون العلميين، وتلك هي تاريخية المعرفة العلمية.

I . 3 . بنية الحنيفية المحدثة العربية

كنا قد حددنا تكوينية الافلاطونية المحدثة، بما هي مراوحة بين الوصل والفصل ومنطق تفاعل حديها، فبينما أنها بجميع فروعها دالة على وجودها الكامن فيما اعتبرته حدين لها، أعني في الحل الأرسطي والحل الافلاطوني لمسألة الكلّي، اذ هي ليست إلا ادراك التساند الرابط بينهما، مثلما تبين، بل هي تعين هذا التساند بوصفه ضربي الافلاطونية المحدثة بفرعيهما : الوصلي الذي يرد الافلاطونية الى الارسطية⁽¹⁾ أو الارسطية الى الافلاطونية⁽²⁾ والفصلي الذي يخلص هذه من تلك⁽³⁾ أو تلك من هذه⁽⁴⁾.

لكننا لم نبرز، عند تحديدنا لبنية المراوحة في الافلاطونية المحدثة، طبيعة الظرف المحيط والمحدد الذي حدث فيه هذا الوصل والفصل في الحضارة العربية، وطبيعة العلل الجاعلة منه ما كان. وذلك لأننا اكتفينا بآبانه التشاكل بين الحلين الافلاطوني والارسطي وارتسام تساندهما المتبادل في كل منهما بوصفه الافلاطونية المحدثة كماكان واجب الحصول. مما يجعل نسق التساند هذا المحرك قبل حصوله، والغاية التي تنتهي عندها الحركة، والنهاية التي تجعل الفيلسوفين الحدين، بحكم واقعية الكلّي المفارق أو المhayث، توقفان حركة موضوعيهما، أعني حركة العلم والعمل لانقلابهما الى تشريع مطلق لهما. ومعنى ذلك أن الافلاطونية المحدثة التي بدت في التاريخ، شكل تساند بين الافلاطونية والارسطية، هي البرهان القاطع على ما

(1) المشائية ويمثلها خاصة الفارابي، وهي موضوع الفصلين 1 و 2 من الباب الثاني من الرسالة - II. 1 و 2.

(2) الصوفية ويمثلها خاصة اخوان الصفاء - II. 3 و 4.

(3) الاشراقية ويمثلها خاصة السهروردي - III. 3 و 4.

(4) الرشدية ويمثلها خاصة ابن رشد - III. 3 و 4.

فيهما من علم وعمل ومميّز قائلين للعلم والعمل التاريخيّين،
بما هما نشاط إنساني متطور ومتدرج الحصول.

وفعلا فإن الفلسفة أصبحت، بما بعد العلم وبما العمل اللذين وضعتهما،
حقائق نهائية أساسها منزلة الكلّي الواقعية المارقة أو المحايثة، ولم تكن دالة
على مباشرة فعلية للعلم والعمل عند الفلاسفة المواصلين لهذا التعليم، وذلك
لعلتين :

* الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل قد حصلا بعد حصولا نهائيا هو
مدونة الفلسفة التي يدرسونها في شكلها التأليفي والانتقائي الذي صارت
عليه في الافلاطونية المحدثة⁽⁵⁾.

* الثانية، لأن مباشرة النشاط المؤدي الى العلم والعمل العقلين أصبح،
بحكم العلة الأولى ذات الطابع المعيارى، غير ممكن بسبب البديل عنها المتمثل
في البحث عما يؤيد المدونة التعليمية التي أصبح العلم مقصورا على تعلمها
وتعليمها⁽⁶⁾.

وتبين أن هذه الوضعية تختلف شديد الاختلاف عن الوضعية المتقدمة على
تكون النسق الافلاطوني والنسق الأرسطي، والتساند الذي كان فيهما امكانا،
فصار في الافلاطونية المحدثة أمرا حاصلا، وعن الوضعية التي نشأت فيها
اتجاهات الفكر العربي في صدر الاسلام. فالفكر اليوناني الذي آل الى فلسفة

(5) ولعل افضل حصر لمضامين هذه المدونة نجده عند الفارابي في احصاء العلوم،
واحسن تحقيق لبرنامج التعليم هذا هو الموسوعة السينوية التي يعرضها الشفاء.

(6) الفارابي ، ثم يتداول ذلك (التعليم الافلاطوني) الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه
أيام أرسطوطاليس فينتهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية
والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط.. كتاب
الحروف، المقالة الثانية، الفقرة 143 ص 151 . 152 .

افلاطون وأرسطو، كان خلال مآله ذلك، فكرا يعلم ويعمل. ولعل هاتين الفلسفتين تعبران عن ذبول الاندفاع، أكثر من تعبيرهما عن نشاطها. ذلك أن الخلاء النظري والعملي، في كل حضارة، يمثلان سر الجذوة المحركة للنشاط المالى لهما بالنظر والعمل الطليقيْن من الانساق الخاتمة، والمتضمنين للأفكار الفاتحة.

وفعلا فلقد كان الخلاء العلمي والعملي منطلق الابداع فيهما، اذ لم يكن التنظير مجرد بحث عن التوفيق بين انساق جاهزة بالشرح والتعليق، بل كان مغامرة تستهدف حل الاشكالات التي تعترض النشاط النظري والنشاط العملي الفعلين، في حضارة ناهضة تبني الدولة المادية والدولة الرمزية⁽⁷⁾، انه ظرف التأسيس والنهوض الذي يتميز بعدم الخضوع للانساق الجامدة وبالحركية التي تكاد تلامس الفوضى ! ولهذه العلة كان عدم الاكتمال الذي يميز المحاولات العلمية والفلسفية المتقدمة على افلاطون وأرسطو مصدر كل محاولات الاحياء الفكرية في العصر الحديث، وغاية كل محاولة لتجاوز افلاطون وأرسطو في الفلسفة⁽⁸⁾.

(7) راجع في ذلك اشارات افلاطون، في النواميس، الداعية الى الاستفادة من نظام التعليم المصري، وحاجة جل الرياضيين قبله الى قضاء فترة تكوين "بالجامعات المصرية" وتخرج افضل علماء الرياضيات بعده . في العهد الهلنستي . منها.

(8) وخاصة محاولات نيتشه وهایدجار التي تعتمد على اعتبار مصير الغرب قد حددته هاتان الفلسفتان . الافلاطونية والأرسطية، بما هما قد مثلتا بداية نسيان الوجود والانغماس في الوجود. وإذا كان نيتشه يعتبر الافلاطونية مسيحية متنكرة لما فيها من حط من الحياة ومن عدمية (Nihilisme)، فان هایدجار دون ذلك حدة، اذ يحاول احيانا البحث عن بقايا اثار ما قبل سقراط في فلسفة افلاطون حيث يؤول نظرية مثال المثل بكونها نظرية الوجود المقابلة للانغماس في الوجود، اذ هي نظرية النور كشرط لظهور الموجودات.

وقد يظن البعض أن التجاوز بالعودة الى السابق هو فعلا عودة الى المتقدم. والواقع. أن العودة الى ما قبل افلاطون وارسطو من الفلسفات، والمحاولات الفكرية ليست عودة اليها الا في الظاهر وبدوافع تأصيلية لا غير. وانما هي في حقيقتها، عودة الى ما يبرز، بعده، وكأنه ما غيّبته الفلسفات التي يقع تجاؤها، أعني أن محرك العودة هو اعتبار هذه المحاولات أرحاما ذات قابلية لا متناهية للإيجاب، اذ هي في حينها، قبل تجردها في خلائها العقيمة لها علما وعملا، كانت في ظرف الخلاء من مسدود الطرقات التي آلت اليها هذه الخلائف، وهي طرقات صارت، بملائها، سداً منيعا يحول دون الابداع، اذ قد استنفذت كل امكاناتها المحصورة بانغلاق النسق.

وقد كان الظن أن عقم الابداع العلمي والفلسفي بدأ مع الافلاطونية الحديثة التليفقية للعهد الهلنستي، فكان سعي النهضة الغربية الحديثة سعيًا الى العودة الى أرسطو وافلاطون الخالصين⁽⁹⁾، ثم أصبح الظن أن العقم الفكري بدأ مع الافلاطونية والارسطوية، فكان السعي في الفلسفة الغربية المعاصرة عودة الى ما قبلهما، أعني الى المتقدمين على سقراط⁽¹⁰⁾. وبين أن العودة في الحالتين هي عودة الى نصوص موجودة فعلا وتُستقرأ على أنها تتضمن ما بتغييبه صارت الفلسفة الى مآزقها. لكن العودة في الحالتين كانت لا الى الفلسفات المتقدمة، بل الى المتقدم على كل الفلسفات، أعني الى موضوعاتها النظرية والعملية بما هي عرية عن الانساق التي، بتجميدها إياها، أفقدتها اندفاعاتها الخلاقة، مما يجعل كل محاولات الاستئناف مستندة الى طلب العدم المحيط بالنظر والعمل كنشاطين ذاتيين التشريع المتدرج والتاريخي، وقد اصبحا يقعان خارج النسق الجامد وضده.

(9) جاسندي Pierre GASSENDI, Dissertation en forme de paradoxes contre les aristotéliciens I et II trad B. Rochot, Vrin, Paris 1959.

(10) اما بمعنى العودة الساعية الى التخلص من القطيعة بين الفلسفة والحياة المنسوبة الى افلاطون (نيتشه) أو بمعنى العودة الساعية الى التخلص من نسيان الوجود الذي غطى عليه الوجود (هايدجار).

والغريب أن عملية التجاوز بالعودة هذه ليست ظاهرة امتازت بها فلسفة النهضة والفلسفة المعاصرة، بل أن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية قد آلتا إلى نفس العملية. فهما عودة إلى أفلاطون وأرسطو في الوصل وإلى ما قبلهما المكون لهما وخاصة البارمينيدية والفيثاغورية وجميع الطبيعيين والسوفسطائيين، في الفصل، أما بما هم مردودون إلى أفلاطون وأرسطو كفايتين واجبتين، أو بما هم المعنى العميق لفلسفتهم رغم تقدمهم عليهما⁽¹¹⁾. وهي إذن عودة إلى نص موجود بحق، رغم ثغراته، يُقَابَلُ بنص موجود بحق يعتبر حائدا عنه بوصفه تأويلا محرفا له أو تحديدا دقيقا لمعانيه⁽¹²⁾.

(11) السهروردي القنول، يحاول السهروردي في فلسفة الاشراق إبراز شجرة نسب الاشراق فيعود بها إلى ما قبل أفلاطون من الفلاسفة المؤسسين لفلسفة التصوف الاشراقي، وأكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأشاثاديهون وأنبالدلس كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرح بأنه شاهدهما في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدهما وحكماه الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنسبة على شيء شاهده في أرسادهم الروحانية. الفقرة 165 من الفصل XI من حكمة الاشراق ص 156.

(12) وهذه النصوص التي تقع العودة إليها هي الشذرات الباقية من أعمال المتقدمين على سقراط، ولكونها شذرات فهي تتميز بخاصيتين جعلتاها تكون مصدر استلها لا ينضب،

* الأولى هي ما يعبر عنه أسلوبها من طلاقة بالاضافة إلى الانساق الفلسفية التعليمية عند أفلاطون وأرسطو فهي، بأسلوبها الشعري الحر الذي يشبه طلاقة الابداع وبيتعد عن الوظيفة العرضية، لم تفصل بين الفن والعلم، ومن ثم يعتبرها بهتشة، مثلا، مثالا للأسلوب الفلسفي الذي يدعو إليه، لكونها تعبر عن شباب الأمة اليونانية بالمقابل مع الأسلوب الثاني الذي يعبر عن الشيخوخة.

* الثانية هي ما يعبر عنه طابعها اللانسقي رغم الغاية العلمية الواضحة. وهذا المميز هو المصدر الرئيسي للخصب التأويلي وللإعجاب اللامتناهي في العودات المتوالية.

ذلك هو المنطق الذي حكم تكون الفلسفة الافلاطونية المحدثة، بما هي نسق تساند بين الافلاطونية والأرسطية ومكوناتها تساندا يتجاوزهما الى ما قبلهما، اما بوصفه حقيقتهما التي حادثا عنها، أو بوصفهما حقيقته التي آل إليها، وذلك أيضا هو منطق جميع الانبعاثات الفلسفية الى آخر الانساق في عصرنا، أعني نسق فيثاغورس وهمايدجار. فكيف يمكن، قياسا على ذلك، أن نحدد الظرف المحيط بعملية البناء الفلسفي والعلمي في المرحلة العربية من تاريخيهما ؟ وما هي مميزات هذا الظرف المولد للحركة الفكرية العلمية والفلسفية التي تحكمت في المواجهة بين حدي الافلاطونية المحدثة، مراوحة انتهت الى المنزلة الاسمية للكلي ؟ وما هي الخصائص التي جعلت هذا الظرف المحيط والمحدد يؤدي وظيفة الظرف المتقدم على تكون الانساق الفلسفية الخاتمة لمهد الابداع الفكري عند اليونان ؟ ما الذي يجعل نسبة هذا الظرف المحيط الى تكون انساق الفلسفة العربية مناظرة لنسبة اللحظة المتقدمة على سقراط الى تكون انساق الفلسفة اليونانية ؟⁽¹³⁾.

ان الخلفية المحدثة، بما هي هذا الظرف المحدد والمحيط، تبدو قد خضعت لنفس المنطق. فهي برزت كنسق تساند بين التوراتية والانجيلية، بوصفهما حقيقة ما تقدم عليهما، أو بوصف ما تقدم عليهما حقيقتهما ومعناهما

(13) والتشاكل الوظيفي هذا بين ما قبل تكون الانساق الفلسفية عند اليونان وما قبل تكونها في الفلسفة العربية يبرز ماديا ومحتويا، فماديا تتميز هذه المرحلة في الفكر العربي بطابع الشذرات المبتورة والنقص، اذ جل الأعمال الكلامية المتقدمة على الأشعري لم يكد يبقى منها شيء عدا ما ورد من استشهادات في الأعمال المتأخرة. ومحتويا، تتميز هذه المحاولات الفكرية بالطابع الانسقي الذي يخصص اللحظات التأسيسية المبدعة. والثغرات المادية (ضياع الأعمال) مع عدم التنسيق المعنوية مثلان سر الاستناقات الحسبة في عمليات العودة . التجاوز ومسيطا وحديثا في الفكر العربي. بل ان المحاولات المعاصرة كلها تجعل من هذه اللحظة بؤرة سعيها التأسيسي.

العميق. فكانت لذلك مسكونة بحركية المراوحة بين هذين الحدين، بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، بما يوحي بأنها البنية العميقة الكامنة في كل منهما كمون الامكان المحرك حركة وصل ومصل بحثا عن التوازن بينهما، شأن الأفلاطونية المحدثة في وصلها وفصلها بين الأفلاطونية والأرسطية، وبأنها قد أصبحت، مثل الأفلاطونية المحدثة، علامة التجسيد الذي أصاب العلم والعمل في حديها ولم يبرز الأفضلها. وذلك لأن رجال الدين بما بعد العلم وبما بعد العمل للذين وضعوهما مدعين أنهما عين العلم والعمل الدينيين، لم يكونوا مباشرين بحق للعلم والعمل، وذلك لنفس العلتين اللتين جعلتا الفلسفة مُمَيَّنة لموضوعيها، أعني العلم والعمل :

* الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل حاصلين، حصولا نهائيا، فيما صَبَرُوهُ عقيدة دينية نهائية، يمثلونها بما هم سلطة روحية مطلقة.

* والثانية، لأن العلم والعمل بما هما نشاطان تاريخيان، أصبحا بمتعين بحكم هذه السلطة المعيارية، وبحكم البديل عنهما والمتمثل في البحث عما يسند العقيدة، عوض البحث عن الحقيقة.

وإذا كانت علة ما آلت اليه الفلسفة، هي عدم مباشرة الفلاسفة للعلم والعمل التاريخيين واقتصارهم على الانساق الفلسفية المظنونة حقائق نهائية، ظانين أن العلم والعمل يمكن أن يتحققا نهائيا وباطلاق في إحدى تعيناتها التاريخية، فإن علة ما آلت اليه الدين هي كذلك عدم مباشرة رجال الدين للعلم والعمل التاريخيين، فالتوراتية والانجيلية والحنيفية المحدثة، مثل الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة - بما هي - انساقٌ حاصِلةٌ - غيرها بما هي انتماقٌ يَحْصُلُ. لذلك لن نعجب إذا رأينا

الدونة القرآنية تقابل بين التوراتية والانجيلية كما حدثتا في التاريخ⁽¹⁴⁾ والتوراتية والانجيلية كما تجمدا في المدونتين الحاملتين لنفس الاسم عند اليهود والنصارى في عهد الرسول، وهما، بما هما جامدتان، تعتبران توراتية محدثة حاصلة أو نسق تساند جامد بين المنظومة التوراتية والمنظومة الانجيلية اللتين انبنى عليهما السلطان الروحي للكهنة في البيع والكنائس : اذ ان العمل والعلم أصبحا بيد مباشرين لهما في دولة مادية ورمزية لادخل لهم فيها، اعني الدولة الرومانية الغربية والشرقية⁽¹⁵⁾.

ولا عجب أن نرى التوراتية المحدثة، بعد تمسيح الشعوب البدائية الأوروبية وبفضل الصراع مع الاسلام، قد تحولت الى حركة تاريخية فعلية تعمل وتعلم، ومن ثم فانها ستنتهي الى اصلاح ديني روحي وسياسي عقلي غير التاريخ الغربي كله استنادا الى نفس المنطق : منطلق التجاوز بالعودة الى

(14) وتلك هي علة المراجعة التاريخية الدانية في القرآن للمقابلة بين وضعية الدينين الجامدين في المدونتين، وما حصل في التاريخ الفعلي لهذين الدينين وللأم المعتنقة لهما. وتمثل هذه المراجعة التاريخية الجزء الأهم من القصص القرآني، أما الجزء الآخر فيتعلق باليوم الآخر المتقدم على التاريخ والمتأخر عليه. ولا يعني ذلك أن ما ورد في القرآن هو الحقيقة التاريخية لما روجع، بل هو يفيد فقط ضرورة المراجعة. لذلك كانت دعوة القرآن الى استعمال المنهج العلمي التاريخي تامة الوضوح، في 36 مثلاً.

(15) ولم يصبح للدين دور تاريخي مُحَدَّد إلا بعد أن تمسحت الشعوب البدائية التي قضت على الامبراطورية الغربية (روما 476 م)، ودخلت في الصراع التاريخي مع الاسلام في مرحلة هجومه على الامبراطورية الشرقية والغربية، الى حدود الحروب الصليبية، ثم في مرحلة دفاعه ضدهما، بعد الحروب الصليبية الى سقوط الاندلس (1492 م) بعد اسقاط القسطنطينية (1453 م).

الجذور التوراتية والانجيلية⁽¹⁶⁾. مما جعل المسيحية، رغم تقدمها الزمني على الاسلام، متأخرة عنه في الفعل التاريخي، ولعلها لم تصبح ذات دور حقيقي الا بفضل صراعها معه شرقا وغربا. وظل هذا التلازم بينهما سبوتا وانبعاتا الى يومنا هذا في الساحة العالمية⁽¹⁷⁾.

ولما لم يكن هذا البحث من مشاغلنا المباشرة، لكونه الى تاريخ الاحداث اقرب منه الى تاريخ الفكر، فان اهتمامنا سينصب على تحديد خاصيات لحظة التجاوز بالعودة التي تشترك فيها الافلاطونيات المحدثه (الهنسكية والعربية، واللاتينية، والالمانية) والتوراتيات المحدثه (قبل الاسلام ثم بعده) والتي تختلف عنها لحظة التجاوز بالعودة التي يمثلها الاسلام بما هو حنيفية محدثة⁽¹⁸⁾. اختلافنا جذريا لما سنبينه من المميزات، وهو اختلاف، لعل عدم ادراكه، هو

(16) الاصلاحات الدينية المتقدمة على النهضة والمعاصرة لها تمثلت، جوهريا، في العودة الى النص المقدس - التوراة والانجيل - والثورة على سلطان الكنيسة وفسادها. وقد بلغت هذه الاصلاحات الذروة في ميلاد البروتستانتية بمدارسها المختلفة وما صاحبها من حروب دينية صيّر الدين عملا تاريخيا فعليا لا يتعالى على السياسة والتشريع التاريخي الفعلي، كما كان الشأن بالنسبة الى الاسلام منذ نشأته الى النهضة، وخاصة الى حدود ما نشاهده اليوم من استئناف للدور السياسي العالمي الذي يطمح اليه.

(17) ان ما يجري اليوم في افريقيا من صراع بين حركات التضميح وحركات الاسلمة بصورة واضحة، وما يجري في اوروبا نفسها بصورة غير واضحة، من الاحداث التاريخية العظمى التي ستتجلى قوتها ودلالاتها في القرن المقبل.

(18) الاسلام كتجاوز بالعودة الى الحنيفية، من التعريفات الذاتية المشهورة للاسلام وقد وردت في الآيات الكرمة التالية، البقرة 135، آل عمران 67 و 95، النساء 125، الانعام 79، و 161، يونس 105، النحل 120 و 123، الروم 30، الحج 30، البينة، 5.

الذي جعل الكلام والتصوف ينقلبان أحيانا الى توراتية محدثة⁽¹⁹⁾، فيصبحان نسقين على هامش العلم والعمل التاريخيين.

فبنية التجاوز بالعودة التي يتميز بها الاسلام، بما هو حنيقية محدثة، والتي تبدو غابت عن أذهان مفكري الاسلام في جل الأحيان، رغم كونها قد ظلت المحرك الأساسي لمحاولاتهم الفكرية، تتمثل في المفارقات التي طبعت الرسالة المحمدية أولا، وخصائص الفكر العميق الذي سعى الى فهمها ثانيا، أعني فكر ابن تيمية وابن خلدون مثلاً وخاصة.

1 - وأولى هذه المفارقات هي كون الاسلام، بما هو حنيقية محدثة، يقدمه النبي محمد (صلعم) على أنه دين الفطرة المتقدم على التوراة والإنجيل . في التاريخ الانساني وفي اعتقاد الفرد - الموجودين عند أصحابهما والذين هما تحريف له، ودين الفطرة المتأخر عنهما تأخر العودة الناسخة لتحريفهما إياه. واذن فالتجاوز - العودة ليس عودة الى نص موجود ومشار اليه، بل هو عودة نص متأخر الى ذاته بوصفه النص المتقدم بالذات على تحريفاته المتقدمة عليه بالزمان⁽²⁰⁾ !

2 - وثانيتهما، هي أن الدين الغاية الناسخ للتحريف وبما هو البداية المحرفة، يتحدد بكونه دين الفطرة العملية والنظرية المقابلة للناسق الموجودة، والمحرفة لها، أعني التوراة والإنجيل، بما يختلفان به عنه، أي بما لا يوافق الفطرة

(19) ابن تيمية، الرد الاقوم والفتاوى المجلد الحادي عشر وسيأتي تحليل هذه التهمة ومدلولها.

(20) والواقع أن النص المعاد اليه ليس نصا بل هو مفهوم دين الفطرة كما يحدده القرآن بوصفه عين مضمون القرآن، أعني خِلقة الانسان النفسية، وتاريخ الانسان العملي والعلمي، اللذين يقابل بهما القرآن النصين المحرفين أعني التوراة والإنجيل. لذلك ندرك الآن معنى تأخر النص المحرف بالزمان، رغم تقدمه بالذات، فما حَرَفَ ليس النص القرآني المتأخر بالزمان عن النص التوراتي والإنجيلي، بل هو الفطرة التي هي خِلقة الانسان وتاريخه العملي والعلمي اللذين وُلِّقا لغير ما خُلِّقا له.

النظرية والعملية كما تتحدد في التاريخ. ومن هنا كانت هذه المقابلة دائما بين هاتين المدونتين وأحداث التاريخ الانساني العملي والنظري كما يعرضهما القرآن ليصحح بهما التحريف الحاصل في المدونتين بالإضافة الى المدونة المتقدمة بالذات والمتأخرة بالزمان، أعني القرآن.

3 - والمفارقة الثالثة هي أن هذا الدين، بخلاف ما يقصه عن الأديان المتقدمة عليه، يسعى الى بناء الإيمان والعقيدة على الاستدلال والشهادة، أي الاعتراف الناتج عن الاقتناع، ويرفض دليل الإعجاز الخارج عما في الكون من نظام، وفي القرآن من هداية⁽²¹⁾، حتى كادت المدونة القرآنية تتحول في جزئها غير التشريعي، الى نسق كلامي مبني على الأدلة العقلية المتوجهة الى الانسان بما هو انسان⁽²²⁾.

(21) ولعل افضل الأمثلة على ذلك هو ما ورد في سورة الاسراء وخاصة بعد الإشارة الى السؤال عن طبيعة الروح الآيات 85 الى آخر السورة (111). وبصورة اخص = وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَعِيمٍ وَعَيْنٍ فَتَقْجِرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِلًا وَاللَّيْلِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤه. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا. (93).

(22) وقد حاول ابن رشد، في مناهج الأدلة، استخراج نسق الأدلة القرآنية على وجود الله ووحدانيته للمقابلة بينها وبين الأدلة التي يعتمد عليها الكلام الأشعري، وانتهى الى تفصيل أدلة القرآن التي أرجعها الى جنسين = قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين . احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ونسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية، ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل، ونسم هذه دليل الاختراع.. الكشف عن مناهج الأدلة، الفصل الثاني من كتاب فلسفة ابن رشد تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المطبعة العربية مصر، الطبعة الثالثة 1968 ص 65.

4 - والمفارقة الاخيرة الجامعة للسابقات، هي الطابع السلبي المطلق الذي يستند اليه هذا الدين ، نفى كل سلطة روحية متعالية تستحوذ على فهم المدونة وختم الوحي اللامباشر (الرسائل) أو المباشر (الالهام أو الحلول)⁽²³⁾.

وقد صاحب هذا النفي للسلط الروحية المتعالية بين الانسان والمعطين الكوني والشرعي (العالم والقرآن) بما هما محددان للدين - الفطرة، تحرير عجيب للروح وللجسد، الأول من السلطان الكنسي القاتل، والثاني من الخط المقابل بينه وبين الروح، والجاعل من الحياة سعيا الى التخلص منه. فكان هذا الدين كأنه دين اللادين بالمعنى المتعارف من الأديان المتقدمة عليه زمانا والمهرفة له بالذات.

ويبين بنفسه أن مثل هذا الدين بما هو دعوة الى العودة الى الفطرة يبدو وكأنه دعوة الى تخليص الانسان من المحرمات، بما يجعل من اليسير أن ينزلق أصحابه في احايين كثيرة، بالرخص أحيانا وبالطمع في العقو أخرى، الى

(23) وهذا التحريم للسلطان الروحي المستند الى ختم الوحي وعدم تعيين سلطة للتأويل بديلا عن اتصاله هو الذي مثل أكبر عائق أمام نظرية الامامة ونظرية الولاية وبهما ينفصل السني عن الشيعي باطلاق. ويجمع بينهما مبدا المقابلة بين الظاهر والباطن المؤسس للحاجة اليهما، أعني لعصمة الامام ولدنية الولاية.

حياة شبه بهيمية⁽²⁴⁾. فإذا أضفنا الى ذلك أن هذه الخيفية المحدثة التي حددتها مدونة الاسلام القرآنية قد حدثت في ظرف العدم المطلق للدولة العربية بمعناها المادي (المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، ومعناها الرمزي (تنظيم الآثار الأدبية والعلمية والتشريعات والمعتقدات والعادات والتقاليد وأنماط السلوك)، وذلك لما سيطر على حياة العرب من انعدام الوحدة في المكان (تعدد القبائل)، وفي الزمان (تعدد أيام العرب

(24) هيجل، فلسفة التاريخ (فصل الاسلام وهو فصل يحمل عنوان الحمدي وينضوي، بصورة عجيبة، ضمن القسم الأول من الجزء الرابع الخاص بالعالم الجرمانى، اذ هو فصله الثاني صفحات 275 - 278، الترجمة الفرنسية طبعة قرآن باريس 1967) حيث يقول بهذا منزلة الاسلام في التاريخ بالمقابل مع الثورة الجرمانية :

"... bref, tandis que l'Occident commence à se fixer à demeure dans la contingence, la complexité et la particularité, la direction contraire devait apparaître dans le monde pour intégrer la totalité, cela arriva dans la Révolution de l'Orient qui brisa toute particularité et toute dépendance, éclairant et purifiant parfaitement l'âme, en faisant de l'Un abstrait seul, l'objet absolu et de même de la pure conscience subjective de la science de cet Un seul l'unique fin de la réalité - de l'inconditionné, la condition de l'existence (p. 275) :

لكي يختتم، بالاستناد الى هذه الخاصية التي ينسبها الى الثورة الاسلامية في الشرق، الى هذا الحكم ،

"L'Orient, lui-même, après que l'enthousiasme eût peu à peu disparu, tomba dans la plus grande immoralité : les plus hideuses passions y dominèrent et, comme la jouissance sensuelle se trouve déjà dans la doctrine mahométane, même sous sa première forme, et est proposée comme récompense au paradis, elle prit désormais la place du fanatisme". (p. 278).

وبين أن هيجل قد أدرك الخاصية الجوهرية التي تميز الثورة الاسلامية (راجع ما سنبينه في معالجة الغزالي لمسألة الرسالة الحمدي في مشكاة الانوار (1.111)) لكنه استنتج منها نتائج خاطئة لما سنبينه من الأسباب، دون الدخول في جدل مع نظريته لرفضنا، منذ البداية، الموقف الدفاعي والمقارنات.

والذاكرات القبلية)، فإن شروط الشروع في العمل والعلم الطليقين أصبحت متوفرة، وشديدة الدفع الى جعل هذا الدين يصبح، في معنى أصحابه الى تكوين الدولة ماديا ورمزيا، دينا تاريخيا بحق، يَنْصَاحُ في صِيَاغَتِهِ للعمل والعلم اللذين موضوعهما ذاته، بما هي فعل تكوين الدولة ماديا ورمزيا.

ان حظ الخنيفية السعيد هو أنها كانت، بالضرورة الخارجية (التاريخ العربي المتقدم عليها)، وبالضرورة الداخلية (طبيعة الدين كما حدده القرآن)، دينا تاريخيا يتحدد بتحدد موضوعيه، أعني العلم والعمل، لأن ظرف حدوثهما كان خاليا من الدولة المادية والدولة الرمزية، ولأن مضمون مدونتها كانت داعية الى التخلص من النسقين المسيطرين على الحياة الروحية عندئذ، أعني التوراة والانجيل. فوافقت الدعوة الى دين الفطرة الظرف الخالي من معوقات الفطرة، مما جعل العمل والعلم نابعين مباشرة من تأسيسهما الذاتي بوصفهما نشاطين انسانيين تاريخيين طليقين، وهو ما يفهمنا الاندفاع التي حصلت خلال القرنين الأولين في العمل والعلم، والتي بلغ بها ما عرفته من نشاط حدود الانفجار الفوضوي للمذاهب، والآراء، والأحزاب، حتى كاد يصبح كل مفكر حزبا ومذهبا برأسه !

لكن هذا الظرف لم يكن خاليا من المزالق. فالافلاطونية المحدثة وحدّاهما، والتوراتية المحدثة وحدّاهما، كانتا مسيطرتين على الرقعة التي أصبحت امبراطورية العرب، مما جعل الخنيفية المحدثة مَعْرُضَةً، فلسفيا ودينيا، الى الانقلاب اليهما في صدامها معهما، خلال سعيها لصياغة ذاتها عمليا ونظريا، بما هي محاولة للربط بين مدونتي الاسلام كمرجع (القرآن والسنة)، ونشاطي العمل والعلم كموضوع بصدد الانتساق في الدولة الناشئة، وتامّي التنسيق عند الافلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة المسيطرتين على النخبة في جميع البلاد التي فتحها الاسلام عسكريا، ولَمَّا تَنَفَّحَ بَعْدَ ثقافيا وفكريا. لذلك فلا نعجب مما طغى على المحاولات الأولى من طابع الرد أولا، وطابع

الاغتراب في الردود عليه ثانيا، وهو ما يفسّر تبادل التهم بين المدارس الكلامية، بصورة جعلت أكبر تهمتين تكونان : التفلسف أو التمسح والتهود⁽²⁵⁾.

بل أن الافلاطونية المحدثه بمسألتها الرئيسية (الواحد والكثير) وبنمط تفكيرها الأفلوطيني (الكلمة الفائضة) والتوراتية المحدثه بمسألتها الرئيسية (الذات والصفات) وبنمط تفكيرها (الكلمة الخالقة)، توجدان في المدونة الأصلية للإسلام، أعني القرآن، وجودا ملازما لجل الآيات الربوبية والميتافيزيقية، فضلا عن وجودهما الجغرافي في الامبراطورية الاسلامية والتاريخي في ثقافات شعوبها، وهي جميعا من الأمور المساعدة على تحول الرد الى الإغتراب عند تكون الانساق الفكرية الأولى للفكر العربي، خاصة وأن الحاجات الأزفة جعلت الدولة تستعمل النخب الموجودة، وهي جلها من الصابئة واليهود والمسيحيين، وكلهم من الحاصلين على الثقافة الفلسفية التي اتحدت في شكل افلاطوني محدث تلفيقي. ولعل دور المترجمين والمنجمين والأطباء من هؤلاء كاف للدلالة على الاتصال الثقافي بين العهد الهلنستي والعهد العربي، رغم الانفصال في مستوى النظرة الحضارية التي تمثلها الحنيفية المحدثه بالمقابلة مع الافلاطونية المحدثه.

لكن اعتبار القرآن أن التوراة والانجيل الحادثن فعلاً في التاريخ، غير التوراة والانجيل المخرفين كما هما عند اليهود والنصارى ونسبة الأولين الى

(25) مع التعيين ، فالتفلسف لا يعني البحث العقلي عامة، بل البحث في الموسوعة الفلسفية لذلك العهد، والمتمثلة في مدونة المعارف والممارسات الافلاطونية المحدثه بعلومها وتنظيمها وسحرها وسيميانها. والتهود والتنصر لا يعنيان الانتماء الى الدينين الكتابيين، اذ أن اصحابهما كانوا موجودين ومعترف بهم، ويسهمون في الحياة الفكرية والثقافية بصورة طبيعية، بما هم أهل ذمة، بل هو يفيد استعمال الكلام التوراتي المحدث في طرح المسائل اللاهوتية ومعالجتها مثل المدارس الكلامية المسيحية واليهودية الموجودة عندئذ في الشرق.

الفطرة المطابقة للإسلام، بما هو حنيفية محدثة، والثانيين إلى تحريفه، جعلوا محاولات الفكر الإسلامي تتحدد دائما بالإضافة السالبة إلى هذين الحدين كما وردا في كتابيهما، وبالإضافة الموجبة مع هذين الحدين كما وردا في القرآن. واذن فالتوراة والإنجيل نوعان :

*** التوراة والإنجيل الصحيحان، وهما القرآن نفسه، أو على الأقل ما ورد فيهما منه، ولا يختلفان عن الحنيفية المحدثه بشيء له أساس بجوهر الدين، بما هو فطرة العمل والعلم.**

*** التوراة والإنجيل المرفقان، وهما غير القرآن، ويمثلهما مدونتا اليهود والنصارى المختلفتان عن القرآن، أو على الأقل ما فيهما من مخالف للقرآن. وابتعادهما عن القرآن هو مقياس تحريفهما للآولين اللذين هما القرآن. أو دين الفطرة الواحد والمتقدم بالذات.**

وقد حدد القرآن الحنيفية المحدثه بهاتين الإضافتين السالبة والموجبة إلى حديهما التوراتي والإنجيلي، بطريقتين : أحدهما جدالية مع المدونتين الموجودتين عند الأقلية اليهودية والمسيحية في الأرض العربية، وذلك لدحضهما. والثانية موجبة درس فيها القرآن ظاهرة الدين الكلية، بما هي إسلام حنيف، موجودة في كل دين تاريخي، من لدن آدم فاتح الرسل، إلى محمد خاتمهم، وذلك من خلال عرضه لأحداث التاريخ الإنساني، بما هو تاريخ العمل والعلم. لذلك كان إصلاح التحريف، أو العودة إلى الفطرة، أو النص المتأخر بالزمان والمتقدم بالذات، إصلاحا يقع بطريقتين :

*** الأولى، هي مناقشة نظريات العلم والعمل في التوراة والإنجيل بنظريات العلم والعمل في القرآن ، أي مقابلة مذهب بمذهب، وهو الشكل النقلي للحنيفية المحدثه.**

* والثانية، هي مناقشة نظريات العلم والعمل في التوراة والانجيل بوقائع العلم والعمل في التاريخ الانساني: أي مقابلة مذهب بوقائع، وهو الشكل العقلي للحنيفية المحدثه.

لذلك كانت التوراتية المحدثه المسلوقة موجودة في المدونة الاسلامية وجود الحنيفية المحدثه السالبة لها، مما يجعل النص القرآني محاولة لتخليص نشاطي النظر والعمل الفطريين من ما بعدهما التوراتي والانجيلي المزيفين لهما، والمبتعدين، من ثم، عن الاسلام، بما هو دين الفطرة. وبذلك لم تكن العودة في الحنيفية المحدثه عودة النص اللاحق الى النص السابق، بل اعادة النص السابق الى الموضوعات التي عثم عليها، واراد النص اللاحق ابرازها. من هنا كان الاحتكام الى التاريخ الفعلي للعمل والنظر، بما هما ظاهران فطريتان، وبما يكون الدين ممارستهما الفطرية⁽²⁶⁾.

وقد دخلت الافلاطونية المحدثه الى الحنيفية المحدثه من باب الردود على التوراتية المحدثه، اداة جدل في البدء، ثم عنصرا مكونا من بعد. واصبح التلازم بين سلب التحريف التوراتي المحدث والافلاطونية المحدثه وحدي كل منهما اعني الافلاطونية والأرسطية والتوراتية والانجيلية، هو البنية المعتمدة في عملية العودة - التجاوز، التي دعت اليها الحنيفية المحدثه، بما هي عودة الى

(26) ولهذه العلة تبدو المقارنة الخارجية محقة عندما تعتبر القرآن مدونة مقتبسة للكثير من المدونة التوراتية والانجيلية. لكن مضمونه الحنيفي المحدث في طبيعة مطلقة محهما لكونه دعوة الى محاكمتها بالتاريخ الفعلي للانسان الخاضع لمعيار ما يلائم الفطرة الانسانية العاملة والناظرة وهو، من ثم، يستند الى دحضهما المتجاوز بالمعنى الذي وصفنا. اعادة السابق الى اللاحق بالزمان بوصفه التقدم بالذات، القرآن أصبح اصلا والتوراة والانجيل فروعاً معرفة له بما فيهما من مخالف لتعاليمه.

مكوّناتها، موضوعيّ الدين والفلسفة أعني العلم والعمل، بوصفهما نشاطين تاريخيين يتحددان بذاتهما، وبمعزل عن سلطة كهنوتية يمثلها الفلاسفة والمتكلمون والتصوف. وأصبح استئناف العمل والعلم في الظرف الخالي محاولة مستمرة للتخلص من الافلاطونية المهدثة والتوراتية المهدثة، وهو ما يفسّر الطابع السالب لهذا الفكر في سعيه الى وضع نظرية العلم ونظرية العمل، وتأسيس المدينة الرمزية والمدينة المادية عليهما، فكانتا مدينتين هشتين يعسر أن نجد لهما عمودا فقريا صلبا⁽²⁷⁾.

ومعنى ذلك أن جوهر الصراع الذي خاضته الحنيفية المهدثة، عند سعيها الى تحديد السلوك العلمي والعملّي - وهي بصدد بناء الدولة المادية والدولة الرمزية في ظرف عدمهما الذي يكاد يكون مطلقا - كان مقاضاة للافلاطونية المهدثة والهنستية والتوراتية المهدثة الهلنستية اللتين كانتا ساندتين في الشرق، بالإحتكام الى نشاطي العلم والعمل الحادثين فعلا في التاريخ العربي أولا والانساني المتقدم على الاسلام والمعاصر له ثانيا. ولهذه العلة تحدثنا عن المهدثات التاريخية بالاضافة الى المهدثات البنيوية لمسألة الكلّي، واعتبرنا تحديدها شرطا في معالجة المنزلة التي يشغلها الكلّي في الفلسفة العربية. ذلك أن تاريخ العمل وتاريخ العلم، في الحضارة العربية، بوصفهما مرتبطين بالحنيفية المهدثة مما هي مرجع العمل والعلم، يمثلان تاريخ التخلص من التوراتية المهدثة، ومن الافلاطونية المهدثة الهلنستيتين. ومن ثم فهو تاريخ المحاولات المولدة للتاريخ الانساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة افلاطون وأرسطو

(27) وقد حاولنا، في الفصل الاول من الباب الاول، تحديد اسباب هذه الهشاشة ودورها في مسألتنا، ودور مسألتنا فيها.

وموسى وعيسى الى سيطرة النشاط العملي والنشاط النظري
نفسهما، بما هما طليقان وذاتيا التشريع، أي تاريخ التخلص من
الفلسفة المجددة، والدين المجدد اللذين جعلوا من العلم والعمل
الوهميين بديلين عن العلم والعمل التاريخيين. فكانت الميتافيزيقا
بما هي علم طبيعة مطلق في الوهم، والميتاتاريخ بما هو علم
تاريخ مطلق في الوهم، بديلين عن الغزو المتدرج للطبيعة
وللتاريخ بالعلم والعمل الانسانيين.

ولو اتت الدعوة المحمدية في غير الظرف الذي وصفنا، وبغير المضمون
الذي حددنا، لكانت من جنس البدع العقيدية التابعة للتوراة أو للإنجيل. ولا
يخلو تاريخ الفكر، والتاريخ عامة، من يذهب الى هذا الزعم، فكان التاريخ
الاسلامي يكون جزءا من الامبراطورية الرومانية الشرقية، مثل البدع
المسيحية حول الاقانيم⁽²⁸⁾. ومن ثم فان أهمية الثورة الاسلامية هي كونها،
بالاضافة الى مضمونها الذي ذكرنا، نشأة مستأنفة، بحكم طرفها التاريخي
الحضاري والجغرافي السياسي وبحكم كونها قد بنت دولة مادية ودولة
رمزية. وهي نشأة نظرية وعملية يعتبرها الاسلام، بما هي جوهره جوهر
كل الثورات الدينية قبله زمانا، بوصفها اياه ذاتيا، أي ان تجربة تكون الملل
والأمم التاريخية واحدة في مستوى النظر والعمل، التشريع الذاتي أو
الفطري للعمل والنظر في المجتمع الانساني الذي لا يعلو عليه

(28) ان العودة الى ما قبل التوراة والإنجيل وجعل الدين ظاهرة انسانية غير مقصورة على
شعب مختار يمثلان شرطي التخلص من مثل هذا الفهم الذي يزعم بان الاديان
الساوية الثلاثة من مصدر واحد بمعنى الدولة الواحدة. فالتقدم بالذات رغم
التأخر بالزمان مع شمول الانسان كائناتين ينفيان عن الاسلام كل اتصال
مع الدينين السابقين وكل تبعية لهما لكونه داحضا باطلاق لاساسها
العنصري.

سلطة، لكون الأمة لا تجمع على خطأ أبدا، بحيث ان منطلق التاريخ الانساني، بما هو صراع عملي ونظري بين البشر، يحكمه مبدأ الغلبة لمن يعتقد حيازته المطلق، وينتظم بحسب هذا الاعتقاد، فيكون في عمله ونظره مشرعا لذاته باطلاق الا حتى مقدساته التي تعلو عليه، فهي، بنت تشريعه الذاتي لتشريعته الذاتي.

والنشأة المستأنفة عن عدم، التي تكون الغاية فيها مطابقة للبداية، لم تكن، في التاريخ الانساني، الا من حظ بعض الامم التي حددت منعرجات هذا التاريخ المعلوم. ويمكن حصر هذه المنعرجات بالصورة التالية، المساعدة على تحديد منزلة الكلبي في الفلسفة العربية.

1 - نشأة الشكل الديني بما هو عبادة للشريعة المطلقة أو للمطلق العملي لتحقيق الاستقرار السياسي والروحي، بوصف ذلك شرطا في السيادة على الطبيعة التي تعتبر مسخرة للانسان ، وهذا ما اكتمل عند ام الشرق الى ان تحول الى شرانع مطلقة منزلة من السماء مقابل الشرانع التاريخية الموضوعة في الأرض⁽²⁹⁾.

2 - نشأة الشكل الفلسفي بما هو عبادة للطبيعة المطلقة أو للمطلق النظري لتحقيق الاستقرار المعرفي والعقلي، بوصف ذلك شرطا في السيادة

(29) ويبين ان هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين السياسة بما هي تاريخية والدين بما هو ما بعد تاريخي، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا المقابلة بين السلطان الروحي والسلطان الزمني الذي حدث عند الأمم الكتابية الثلاثة ، اليهود والنصارى والمسلمين، كما يشير الى ذلك ابن خلدون المقدمة، الباب الثالث الفصل 35 ، في شرح اسم الباياء والبطرك في الملة النصرانية واسم الكومن عند اليهود ص 408 - 416 .

على الشريعة التي تعتبر مسخرة للانسان ، وهذا ما اكتمل عند أم يونان،
وتحول الى حقائق مطلقة مقابل المعرفة التاريخية الحاصلة بالتجربة⁽³⁰⁾.

3 - نشأة الصدام بين شكل عبادة الشريعة لسيادة الطبيعة وشكل
عبادة الطبيعة لسيادة الشريعة، وهذا هو المميز الاساسي للمرحلة الوسيطة
من التاريخ الانساني عند العرب أولا وخاصة ثم عند اللاتين بعد ذلك ، وهو
صدام يمثل بعده الأول اللاهوت الوضعي، وبعده الثاني اللاهوت العقلي.
وهذا الصدام لم يتخلص منه الانسان الى اليوم لكون صيغته الاسلامية هي
التي مازالت متعددة لخصائصه الجوهرية في العالم جميعا.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الصدام الى النتيجتين المتقابلتين، أعني
الى التخلص من العبادتين، والى التخلص من السياتين في نفس الوقت، أعني
الى الفوضى الدينية والفلسفية المطلقة المتزامنة مع الجمود
الديني والفلسفي المطلقين. وهذا الجمود المطلق والفوضى المطلقة هما
الذان حددا أعصى العهود على التعريف أعني العهد العربي (واللاتيني)،
ومنزلة الكلبي فيه، لأن الصدام بين عبادة الطبيعة (= ما بعد الطبيعة) وعبادة
الشريعة (= ما بعد التاريخ) من أجل السيادة على الطبيعة (علم الطبيعة
الحقيقي والسيطرة التقنية عليها) وسيادة الشريعة (علم التاريخ الحقيقي

(30) وبين أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين العلم بما هو تاريخي والفلسفة بما هي
ما بعد تاريخية، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع
باسمه. ومن هنا المقابلة بين سلطان الوهم الفلسفي وسلطان الواقعات العلمية الذي حدث
في عهود الفكر الانساني، عند انحطاطه. فتتوازي حركتان احدهما متجهة الى
الانساق تشبعها شرحا وتحليلا لعلها تستخرج منها الحقيقة، والأخرى تتجه الى العالم
نفسه لتلاحظه وتدرسه بعين يكر تمكثها من وضع نظريات تكون في الغالب منافية
للانساق السائدة. لذلك غالبا ما يصبح العمل العلمي شبيها بالثورة الدابة على الحاصل
من الحقائق المزعومة.

والسيطرة السياسية عليه) سيجعل هذا العهد عهد بداية النهايات (العبادتان) ونهاية البدايات (السيادتان). فهو بداية نهاية العبادتين، حيث هزت الفلسفة الدين، وهزّ الدين الفلسفة في عقول البشر، وهو نهاية . بداية السيادتين، حيث بدأ العلم والعمل الفعليان يسيطران بحق على الطبيعة وعلى الشريعة، فأصبح العالم يبحث خارج الفلسفة والسياسي يعمل خارج الدين. وحتى إذا تدثرا بهما، فذلك مجرد دثار خارجي من جنس الحفاظ على بعض العبارات التقليدية في أساليب الكتابة لا غير. وكون هذا العهد بداية نهاية ونهاية بداية، جعله ذا طابع غير محدّد، بما يسرّ ضمه إلى ما قبله أو إلى ما بعده، وضمهما إليه بحسب عقيدة الباحث فيه، الذي يستصغر دوره في الحالة الأولى، ويستعظم دوره في الحالة الثانية.

وقبل تعيين المنزلة التي يشغلها هذا العهد، بما هو ظرف محدّد للتجربة الفكرية العربية، لا بد من تحليل التسمية التي أطلقناها على الإسلام، أعني الخنيفية المحدثّة، ومن تفسير مضمون المفارقات التي جعلته يكون نفياً للدين والفلسفة، بما هما واضعان للمنزلة الواقعية للكلّي في العلم والعمل. وفعلاً فليس التناظر بين الافلاطونية المحدثّة والخنيفية المحدثّة إلا اسمياً، ذلك أن الافلاطونية المحدثّة، وصليّة كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، قد رفعت ما هو بطبعه نسبي إلى الإطلاق (المعرفة العقلية)، في حين أن الخنيفية المحدثّة، وصليّة كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، قد خفضت ما هو بطبعه مطلق إلى الإضافة (المعرفة المنزلة = النسخ والتعديل)، ذلك أن تأسيس الدين على الفطرة ومختم النبوة، دون سلطة روحية مطلقة يفيدان نفياً للإطلاق، وامتناع الاستناد إلى غير الاجتهاد النسبي المعتمد على العقل، بما هو ملكة فطرية نسبية مدركة

للمعطيين الطبيعي والشريعي بما هما فعلاان الاهيان لا يعلمهما في ذاتهما الا الرب. ومعنى ذلك أن الطبيعة والشريعة، أو العالم والتاريخ هما آيتا الحكمة الالهية، وأولاهما تمثل الحقيقة الكونية، والثانية الحقيقة الشرعية أو الأمرية⁽³¹⁾، وكلتاهما لا تدركان في ذاتهما، بل بالإضافة الى المجتهد الذي لا يمكن أن يدعى انه سلطة روحية مطلقة، تُغني عن الشهادة الشخصية لكلا المعطيين يشهد بها المؤمن ليكون مسلما.

فلا عجب، عندئذ، اذا أصبح هذان الأمران - ختم الوحي ونفي السلطة الروحية الوسيطة - أهم ما أزعج كل المحاولات التي سعت الى جعل الحنيفية المحدثنة توراثية محدثة أو افلاطونية محدثة، عند الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، وخاصة في الكلام والتصوف الباطنيين. فاحتالوا ما استطاعوا لوضع نظرية الامام والولي بما هما مدركان للمعنى الباطني ووسيطان بين المعطى الطبيعي (علم الطبيعة والعالم)، والمعطى الشريعي (علم القرآن والتاريخ الديني)، والانسان الذي ليس له هذه القدرة المصحوبة بالعصمة. لكن الحنيفية المحدثنة، بما هي اسلام الفطرة الاصلية واسلام الرسالة الخاتمة الناسخة للرسالتين السانديتين في العالم، والمانعة لكل ادعاء للعصمة - نبوة كانت أو امامة أو ولاية أو خلافة - منافية للتأويلات التوراتية المحدثنة، أو الافلاطونية المحدثنة، لأن التعامل الوحيد الذي لا يناقض ختم الوحي، ورفض السلطة الروحية الوسيطة، هو الاجتهاد النسبي في النظر والعمل، في غياب اطلاق الوحي المتصل، والخلول، والسلطة الروحية الوسيطة، امامة كانت، أو ولاية، أو حتى فيلسوفا

(31) ابن تيمية، الفتاوى، الجزء الحادي عشر، ص 262 خاصة - وكثير من الناس يتكلم بلسان الحقيقة ولا يفرق بين الحقيقة الكونية التقديرية المتعلقة بخلقه ومشيته، وبين الحقيقة الدينية الأمرية المتعلقة برضاه ومحبه. وكذلك الرد الاقوام صفحات 73 وما بعدها.

٢. ملكا. ومن هنا يتضح معنى الصدام بين التصوف الثاني وابن تيمية وابن خلدون⁽³²⁾ مثلا.

لكن محاولات التخلص من الافلاطونية المحدثة الهلنستية فلسفيا، ومحاولات التخلص من التوراتية المحدثة دينيا، انطبعت جميعا بطابع الافلاطونية المحدثة، وبطابع التوراتية المحدثة على الأقل من حيث جدلية المواجهة بين حديهما لا كما هما في ذاتهما، بل كما هما فيهما. لذلك، فانه مثلما ان وحدة حدي الفلسفة لم تكن لتحدث في المرحلة العربية الا بالوصل وفرعية (المشائية والصفوية)، والفصل وفرعية (الرشدية والاشراقية)، لم يكن بوسع وحدة حدي الدين لتحدث في المرحلة العربية الا بالوصل وفرعية (الكلام البهشمي وتصوفه، والكلام الاشعري وتصوفه)، والفصل بفرعيه (الكلام الثاني وكذلك التصوف الثاني بعد الغزالي)⁽³³⁾؛ مما أدى الى

(32) ابن تيمية = المجلد الحادي عشر من مجموع الفتاوى، وكذلك الرد الأقوم والسبعينية، وابن خلدون فصول التصوف من المقدمة (وهي في الباب الأول والباب الثالث والباب السادس)، وتعلق بالتصوف كمنهج ثم ببعديه المعرفي (الباب الأول) والسياسي (الباب الثالث). اما الباب، السادس فيدرسه من هذه الوجوه الثلاثة - ثم خاصة رسالته الموسومة بشفاء المسائل لتهذيب المسائل.

(33) سنحلل فيما بعد هذا التصنيف ونبرره. ويكفي هنا أن نشير الى أن المقابلة بين البهشية والاشعرية، بما هما فرعا الاعتزالي المائل الى التشيع، والمائل الى التسنن، لا تعني أن الكلام قبلهما لا يعنيهما، ولا أن الكلام غير الاعتزالي بهذا المعنى لا يهمنا، بل هو فقط يفيد بأننا ننشغل بالنواة الحركية. كما أن المقابلة بين ما قبل الغزالي وما بعده سيأتي تحليلها، ويكفي أن نشير الى أنها، فضلا عن كونها مسلما بها من مؤرخي الكلام (ابن خلدون مثلا، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام)، تعبر عن أمر لا ينكره أحد. فسيطرة الكلام الاشعري المتفلسف وسيطرة التصوف الباطني المتفلسف، أصبحت من سمات القرنين الثاني عشر والثالث عشر في المشرق والغرب الاسلاميين.

اهمال المعنى الحقيقي للحنيفية المهدئة، لكان ختم النبوة ونفي السلطة الروحية وما ينتج عنهما من البديل عنهما - اعني الاجتهاد في علم الطبيعة وعلم الشريعة لم يأتيا صريحين في المدونة الاسلامية. وبذلك ظلت فلسفة الفطرة في النظر والعمل، ودين الفطرة في العمل والنظر، أو بصورة أدق علم الطبيعة والعمل فيها الاجتهاديان، وعلم الشريعة والعمل فيها الاجتهاديان من الأمور الحادثة على هامش الانساق الفلسفية والكلامية والصوفية التي صار لها طغيان السلطان الروحي الوسيط، وكاد ينهي كل معنى للحنيفية المهدئة، كما يحاول اثباته ابن تيمية في النظر، وابن خلدون في العمل.

ان التنسيب الديني للعلم والعمل الذي ينتج عن ختم النبوة ونفي السلطان الروحي الوسيط جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل اجتهاديان غنيان عن الاطلاق، وكفي فيهما أعمال العقل بحسن نية في المعطين الطبيعي والشرعي، بما هما آيتا الحكمة الالهية. والإطلاق الفلسفي للعلم والعمل الذي ينتج عن وضع الميتافيزيقا والميتاتاريخ جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل لَدَيْنَا غنيان عن الاجتهاد، وكفي فيهما عصمة الولاية أو الامامة أو الاتصال بالعقل الفعال، فصار العلم والعمل مستندين الى سلطة روحية مطلقة لها القدرة على ادراك باطن الطبيعة وباطن الشريعة - وهما شيء واحد أو هكذا صاروا - بعد رسائل اخوان الصفاء.

والغريب أن الفلسفة، بالاطلاق، أدت الى ضرورة السلطة الوسيطة أو الكنيسية المعصومة، وهو ما حدث في الافلاطونية

المحدثه التي أصبحت باطن الشرع في الكلام الباطني⁽³⁴⁾، وأن الدين، بالتنسيب، أدى الى نفي الكنيسة المعصومة، ووضع الاجتهاد، وهو ما حدث في الخنيفية المحدثه التي أصبحت ظاهر الشرع في الكلام الظاهري⁽³⁵⁾.

(34) الباطنية نوعان ،

* الباطنية بما هي علمٌ يطلق على الاسماعلية خاصة. وهي لا تصح الآ على الفلاة من الشيعة التي وضعت نظرية المطابقة المطلقة بين الشكل الديني والمضمون الفلسفي فجعلت منه عقيدة اخوان الصفاء، التي وحدت جميع الأديان في شكلها العقدي السياسي وجميع الفلسفات في مضمونها الافلاطوني المحدث، ودعت الى تكوين دولة الاخيار. ولعل الدولة الغامضية هي ذروتها السياسية، ومضمون التعليم الذي يشرف عليه الدعاة هو ذروتها العقدية.

* الباطنية بما هي صفة عامة تشمل جميع المذاهب التي تجعل الشريعة ذات باطن لا يدرکه الآ الامام المعصوم، وهذا يصح على جميع فرق الشيعة، بل هو الخاصية الأساسية للتشيع، اذ هو الأساس العقدي للحاجة الى الامام. ولو كانت الشرائع غنية عن السلطة الروحية المعصومة القادرة على ادراك الباطن الخفي عن غيرها، لما أصبح للإمامة أي معنى ولاصبحت الشيعة سنية، لكونها تتصور الإمامة من المصالح الدنيوية الاجتهادية المعتمدة على البيعة. لذلك كانت أهم حجج ابن خلدون في الرد عليهم - في المقدمة وشفاء السائل - هي نفي هذا الأساس، نفي حاجة القرآن الى السلطة المعصومة المؤولة.

(35) الظاهرية، وهي كذلك نوعان =

* اسم علمٌ أطلق على الظاهرية العملية بلغة ابن رشد وتعلق بالظاهرية الفقهية، أعني ظاهرية الأحكام الفقهية ونفي القياس الفقهي، ولهذه الظاهرية فرعان مشرقين، ويمثله خاصة مؤسس المذهب الظاهري، ومغربين ويمثله خاصة ابن حزم.

* خاصة عامة تتعلق بمعاملة الكتاب والحديث معاملة أي نص لا يتضمن باطنا يحتاج الى سلطان معصوم لفهمه، فيكون وسيطا بين المؤمن والنص. وهذه الخاصية تعم جميع فرق السنة، وهي تتجاوز المسألة الفقهية الى المسألة النظرية - وهذه الظاهرية لا تنفي القياس في الفقه، ولعل أحسن يمثل لها أحمد ابن حنبل والمذهب الحنبلي عامة، وخاصة ابن تيمية.

فكيف سيكون ما بين هذين الحدين المتقابلين تقابل الباطنية والظاهرية ؟
وكيف سيلتقي هذان الحدان في النهاية التقاء عجيبا يجعل الظاهرية تصبح
ذروة الباطنية(35) ؟

إذا أدركنا أن الاطلاق الفلسفي في الافلاطونية المهدثة وفي حديها، وقد
أصبحت مضمون الكلام الباطني، ليس إلا ثمرة لواقعية الكلي النظري والعملي
حيث التقى الطبيعي الفلسفي والشريعي الديني، فتأسست السلطة الروحية
بما هي سلطة تسود الدولة وتشعر للعلم والعمل، فاننا سنفهم أن التنسيب
الديني في الخنيفية المهدثة وفي حديها، وقد أصبحت مضمون الكلام الظاهري،
ليس إلا ثمرة واحدة لم تحدث إلا لنفي هذه الواقعية، والسلطة الروحية
المستندة اليها، ولتحرير العلم والعمل من سلطان الميتافيزيقا الفلسفية
والميتاتاريخ الديني ليصبحا مشرعين لذاتهما في تاريخية الانسان العامل
والعالم.

لكن الذي حدث بالفعل هو أن الخنيفية المهدثة قد وجدت نفسها في
كماشة ، فكها الأول الافلاطونية المهدثة، وفكها الثاني التوراتية المهدثة.
فأصبحت صراعا فلسفيا للتخلص من الافلاطونية المهدثة، وصراعا دينيا للتخلص
من التوراتية المهدثة، بما جعل العلم والعمل، بما هما نشاطان تاريخيان
اجتهاديان، متراوحين بين التجميد الافلاطوني المحدث في واقعية الكلي
الطبيعي، والتجميد التوراتي المحدث في واقعية الكلي الشريعي، كنسقين

(36) أعجب ما في هذا اللقاء أن ابن حزم، وهو المشهور بالظاهرة، ألف رسالة في
اللاهوت لا يمكن، أن صحت نسبتها اليه، أن تكون إلا من جنس الموقف الصفوي حيث
ينقلب الشرح الحرفي لنظرية الخلق إلى ذروة الباطنية (رسالة الرد على الكندي
الفيلسوف وتوابعها تحقيق احسان عباس مكتبة دار العروبة القاهرة 1960، صفحات
189 إلى 235). كما أن مميزات النسق الأكبر الأساسية هي تحويل الشرح الحرفي
للقرآن الفاظا وحروفا - إلى ذروة الشرح الباطني - أي أن باطنية ابن عربي هي في
الواقع فهم القرآن فهما حرفيا وسنعود إلى إثبات ذلك في الفصل المتعلق به (3.III
و 4).

سائدين في الحضارة التي استمرت بعد الاسلام، والدعوة الى التحرر منهما الواردة في مضمون الخنيفية المحدثه وظرف سعيها الى تحقيق الدولة المادية والرمزية الموافقة لها. لذلك اعتبرنا الفلسفة العربية والكلام العربي مسعين للتخلص من الافلاطونية المحدثه والتوراتية المحدثه لنقل الفكر من الواقعية الطبيعية والشريكية للكلي الى الاسمية الطبيعية والشرعية للكلي. التي اكتملت عند ابن تيمية في مجال النظر، وعند ابن خلدون في مجال العمل. واذن فتاريخ الفلسفة العربية والكلام العربي هو تاريخ محاولات التخلص هذه من الافلاطونية المحدثه والتوراتية المحدثه. وعندما التقى هذان السعيان، في القرن الحادي عشر، انفجرت الافلاطونية المحدثه العربية والخنيفية المحدثه وحدهما، فانقل الفكر العربي من الوصل بين حدي كل منهما (افلاطون وأرسطو في الفلسفة، والتوراة والانجيل في الدين) الى الفصل بين حدي كل منهما، سعيًا الى الملاءمة بين ما بعد العلم، وما بعد العمل المطلقين والعلم والعمل النسبيين. وادراك هذا الانفجار وعدم الملاءمة التي أبرزناها هما اللذان انطلق منهما ابن تيمية في ردوده على الفلسفة والتصوف والكلام لوضع نظرية العلم الاسمي⁽³⁷⁾، وابن خلدون لوضع نظرية العمل الاسمي⁽³⁸⁾.

(37) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل وما يتضمنانه من نفى للميتافيزيقا النظرية التي تعود، في جوهرها، الى وضع نظرية الماهية الواقعية مفارقة كانت أو محايدة، وعدم التسليم بأن الماهيات أمور ذاتية للأشياء، بل هي مخترعات من وضع العالم لتصنيف الأشياء حسب الغاية من علمه.

(38) ابن خلدون، المقدمة وشفاء السائل وما يتضمنانه من نفى للميتاتاريخ العملي الذي يعود، في جوهره، الى وضع نظرية القيمة الواقعية مفارقة كانت أو محايدة، وعدم التسليم بأن القيم ليست أمورًا ذاتية للأشياء بل هي من وضع الأقوياء والعصبية الغالبة لتحقيق أراذلهم.

فكيف كان العلم والعمل في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الطبيعة من أجل السيادة على الشريعة، أي كيف سعى هذا العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد الطبيعة الافلاطونية المحدثة وما بعد التاريخ التوراتي المحدث ؟ ذلك هو مناظ المنزل التي سيحددها ابن تيمية للكلبي النظري. وكيف كان العلم والعمل في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الشريعة من أجل السيادة على الطبيعة، أي كيف سعى هذا العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد التاريخ التوراتي المحدث وما بعد الطبيعة الافلاطونية المحدثة ؟ ذلك هو مناظ المنزل التي سيحددها ابن خلدون للكلبي العملي.

وفعلا فبما هي بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الطبيعة كانت الفلسفة العربية ميتافيزيقا سالبة، مهما الأول تجاوز الافلاطونية المحدثة الهلنستية، رغم كونها تبدو، سطحيا، عودة اليها. وبما هو بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الشريعة، كان الكلام العربي ميتاتاريخيا سالبا، همه الأول تجاوز التوراتية المحدثة الهلنستية، رغم كونه، سطحيا، يبدو عودة اليها. والمعلوم أن السعي الى تجاوز الافلاطونية المحدثة، بما هو ميتافيزيقا سالبة، سيبدو عودة الى حديها الافلاطوني والارسطي (الصفوية والمثالية)⁽³⁹⁾، وهو في الحقيقة عودة الى مناقشة حلول حديها لمسألة الكلبي النظري لتخليص العلم والعمل منهما. والمعلوم كذلك أن السعي الى تجاوز التوراتية المحدثة، بما هو ميتاتاريخ سالب،

(39) وكذلك الاشراقية والرشدية حيث يربو هذا الميل الى احياء الحدين كما يتبين من رفض السهروردي للمثالية العربية بما فيها ما هو غير منتسب الى الاتجاه الافلاطوني والصفوي، ومن رفض ابن رشد للمثالية العربية بما فيها ما هو غير منتسب الى الاتجاه الارسطي والتجريبي، بحيث صار الاشراق تطهيراً للافلاطونية المحدثة في الاتجاه الصفوي، وصارت الرشدية تطهيراً للافلاطونية المحدثة في الاتجاه المثالي.

سيبدو عودة الى حديها التوراتي والانجيلي (الظاهرية والباطنية)⁽⁴⁰⁾، وهو، في الحقيقة، عودة الى مناقشة حلول حديها لمسألة الكلي العملي لتخليص العلم والعمل منهما. وبذلك تكون الفلسفة العربية مناقشة للميتافيزيقا، تدرجت من محاوره الافلاطونية المهدئة الى محاوره حديها افلاطون وأرسطو لتحديد منزلة الكلي النظري والعمل المستند اليه، ويكون الكلام العربي مناقشة للميتاتاريخ، تدرجت من محاوره التوراتية المهدئة الى محاوره حديها موسى وعيسى، لتحديد منزلة الكلي العملي والنظر المستند اليه، مما يجعل الخيفية المهدئة ثورة فكرية تبدو قد انتهت الى العدم والسلب المطلقين، بوصفهما شرطي التغلص من الواقعية الطبيعية للكلي في الفلسفة، ومن الواقعية الشرعية للكلي في الدين، بحيث بات الجدل مباشرا مع الافلاطونية والارسطية، بتوسط نفسي الافلاطونية المهدئة، ومع الانجيلية والتوراتية، بتوسط نفسي التوراتية المهدئة. فكان الوسيطان المنفيان الحجاب الذي منع الفلسفة والدين من الاستحالة الى نشاط نظري وعملي تاريخي، غني عن الاطلاق العقلي، والاطلاق النقلي.

ولم تبرز خصائص هذه الثورة الا بفضل هذا العدم الذي انتهت اليه محاولات التحديد بالوصل بين حدي الافلاطونية المهدئة (افلاطون وأرسطو)، وبين حدي التوراتية المهدئة (موسى وعيسى)، وبالفصل بينهما، بحيث ان جوهر الصدام بين هذين النسقين والخيفية المهدئة لم يتضح الا بفضل النشاط الحي المنظر للعلم العقلي والنقلي، والمانع من مواصلة الاستناد الى هذين

(40) وكذلك وسيطاهما البهشمي، وهو الاعتزال ذو الميل الشيعي، والأشعري وهو الاعتزال ذو الميل السني. ولهذه العلة يعتبر الشهرستاني أبا هاشم عاندا الى نظرية الاقاييم المسيحية عندما وضع نظرية الاحوال. ويمكن القول، في المقابل، ان نظرية الاحوال عند الشهرستاني، بما هو أشعري، ابتعاد في الاتجاه المقابل نحو الحد الثاني الذي هو التوراتية.

المابعدين الجامدين = ميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة، وميتاتاريخ التوراتية المحدثة، اعني واقعية الكلي الطبيعية، وواقعية الكلي الشريعة، بما هما بعد العلم والعمل اللاتاريخيين.

وفعلا، فلقد كانت تجربة بناء المدينة أو الدولة المادية عمليا والدولة الرمزية نظريا، في القرنين الأولين من التاريخ العربي تجربة حية كان وضع نظرية العمل فيها مصاحبا للعمل نفسه (اعني بناء الدولة السياسية)، ووضع نظرية العلم فيها مصاحبا للعلم نفسه، (اعني بناء العلوم العربية نقلها وعقلها). فكان العمل والعلم التاريخيان حكيمين على ما بعد العلم وما بعد العمل الجامدين في الفلسفة والدين، بما هما افلاطونية محدثة وتوراتية محدثة. وهذه المحاكمة للمابعدين بالموضوع هي الخنيفية المحدثة، اذ، كما ذكرنا، يحاكم القرآن التوراة والانجيل بالعلم والعمل كما حدثا في التاريخ، باعتبارهما مخاضعين للفطرة الانسانية التي هي الخنيفية، أو الاسلام، والتي تنافي التهويد والتنصير.

وبين اننا لن نؤرخ للانقلاب الحاصل في العلم والعمل من حيث احداثهما، اذ ان العلوم والأعمال بما هي لحدث عديدة الدلالة، اذا لم نحدد نظريتهما التي غيرت ما بعدهما الفلسفي والديني، فاعطتهما معنى لم يكن لهما من قبل. ذلك ان الصدام بين عبادة الطبيعة وعبادة الشريعة من اجل السيادتين المقاتلتين أي سيادة الشريعة بعبادة الطبيعة. وسيادة الطبيعة بعبادة الشريعة، لم يبق صداما فكريا عاما مقصورا على الجدل الفكري، بل أصبح قطيعة عميقة قادت الاسلام الى فلسفتين في العلم والعمل، احدهما يجمع بين تقايزيها اللامتناهية اسم التشيع، والثانية يجمع بين تقايزيها اللامتناهية اسم التسنن، وكل ما يتوسط بينهما ينشطر حتما الى جناحين أحدهما يميل الى الأولى، والثاني الى الثانية، كما كان الشأن بالنسبة الى الاعتزال بما هو وساطة

نظرية بينهما⁽⁴¹⁾، وإلى الخروج بما هو وساطة عملية بينهما⁽⁴²⁾. فالسلطان الروحي (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الزماني (فيهما) عند السنة، بحيث ان العمل والعلم التاريخيين مسيطران على ما بعدهما المظنون مطلقا والراجع اليهما. والسلطان الزماني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الروحي (فيهما) عند الشيعة، بحيث ان العمل والعلم التاريخيين خاضعان الى ما بعدهما المظنون مطلقا، والذي أصبح مؤسسة سياسية وعلمية هي الدولة

(41) مدلول الاعتزال : يرفض المعتزلة الحاجة الى العصمة مثل السنة، ويرفضون التسليم بالأمر الواقع مثل الشيعة، فيذهبون بالأمور الى غايتها نظريا. فاذا كان الدين غنيا عن الامام المعصوم فمعنى ذلك ان الحقائق الدينية في متناول العقل الذي يصبح البديل عن الامام المعصوم. مما يولد سلطان النخبة العاقلة في شكل مؤسسة كنيسة لائكية (ا). فاذا كان الايمان والعقل شيئا واحدا، وكان بالامكان الاستغناء عن العصمة في الاول فمن باب اولى الاستغناء عنها في الثاني، وحدة الايمان والعقل تعني تحول العقل الى سلطان لا يعلو عليه سلطان، ومن ثم وجوب الاحتكام اليه في الأمور الدينية جميعا بدءا بتطبيق مبدأ العدل (الذي هو مفهوم خلقي ذو بعدانطولوجي يعود الى عدم تناقض الارادة الخالقة والارادة الآمرة) على الاله نفسه. ولا غرابة فالاعتزال كان اعتزالا للحاجم عن تطبيق مبدأ العدل (واصل) انه ابن ساحة الجدل، وهو اذن وليد الصدام بين الزماني والروحي في بعدهما النظري.

(42) مدلول الخروج : يوافق الخوارج السنة في نفي الحاجة الى الامام المعصوم ويوافقون الشيعة في نفي التسليم بالأمر الواقع (سلطان القوة)، فيذهبون بالأمور الى غايتها عمليا. فاذا كان الدين والسياسة شيئا واحدا، وكان بالامكان الاستغناء عن الامام المعصوم دينيا، فمن باب اولى الاستغناء عنه سياسيا : وحدة الدين والسياسة تعني وحدة الكنيسة والدولة، ونفي الاول يغني عن الثانية، ومن ثم فاما الديمقراطية المطلقة، او الحرب الدائبة. ولا غرابة فالخروج كان خروجا ضد مخضوع الثائرين على الأمر الواقع للأمر الواقع (التحكيم) : انه ابن ساحة النزاع، وهو اذن وليد الصدام بين الروحي والزماني في بعدهما العلمي.

في بعدها السياسي والعقدي (مؤسسة الدعاة)⁽⁴³⁾. وقد صاحب هذا الانشطار الموجب نظيره السالب، فعارض الروحي الزماني في العالم السني، وعارض الزماني الروحي في العالم الشيعي، مما أبقى على الاتصال بين الاسلاميين، اذ صار التصوف الباطني والافلاطونية المحدثه في بعدها الافلاطوني (الصفوية والاشراقية) معارضين لسلطان الفقهاء الرسمي في الدولة السنية التي يغلب عليها تقدم الزماني على الروحي (في المغرب الاسلامي خاصة، ضد دولة الفقهاء)، وصار التصوف الظاهري والافلاطونية المحدثه في بعدها الارسطي (المشائية والرشدية) معارضين لسلطان الدعاة الرسمي في الدولة الشيعية التي يغلب عليها تقدم الروحي على الزماني (في مصر خاصة، ضد الدعوة الفاطمية).

ونختتم هذا الفصل المحدد للحنيفية المحدثه بإبراز الأمر الذي بفضله سيحدث الانفجار في الفلسفة والدين للتخلص من واقعية الكلبي الطبيعية (الافلاطونية المحدثه)، وواقعية الكلبي الشريعية (التوراتية المحدثه)، أعني الأمر الذي جمدته هذه الواقعية بصنفها بوصفها مسرّ التساند بين حدي الفلسفة الساندة، وحدي الدين وبين الفلسفة والدين بما هما نسقان تجمداً فجماً العمل والعلم وأخرجاهما عن كل حركية تاريخية بالقصد الأول.

(43) مؤسسة الدعاة في الدولة الشيعية لها دوران ، دور الدعوة ودور التأسيس. والدور الأول كان متقدماً على الثاني، قبل نشأة الدولة الفاطمية. والثاني أصبح متقدماً على الأول بعد هذه النشأة. ودور الدعوة ذو شكل ديني يعتمد على وسائل التأثير والإبلاغ والهداية بالوعد والوعيد. ودور التأسيس يعتمد على المضمون الفلسفي الافلاطوني المحدث الذي صار باطناً للدين في الكلام الاسماعيلي ، راجع خاصة، أعمال داعي الدعاة الكرمانني وبالأخص راحة العقل، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت 1983 (ط 2).

I - واقعية الكلي الطبيعية عند افلاطون وأرسطو :

1 - واقعية الكلي النظري : فالتسليم بواقعية الكلي النظري،

في الفلسفة الافلاطونية والأرسطية، جعل علم الطبيعة الرياضي (الأولى) والمنطقي (الثانية) لا يستندان الى نظرية في الرياضي والمنطقي كأداتين ادراكييتين صانرتين والى نظرية في الطبيعي كمدرّك صائر. فامتنع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للأدراك الرياضي والمنطقي ليلانم الطبيعي وللمدرّك الطبيعي ليلانم الرياضي والمنطقي. فأصبح علم الطبيعة الافلاطوني علما رياضيا خياليا لطبيعة خيالية، وعلم الطبيعة الأرسطي علما منطقيًا خياليا لطبيعة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال النظري كميثافيزيقا نهائية.

2 - واقعية الكلي العملي : والتسليم بواقعية الكلي العملي

في علم السياسة الرياضي (أفلاطون)، والمنطقي (أرسطو) لم يجعلا الرياضي والمنطقي في العمل ادراكا صائرا والسياسي مدرّكا صائرا، فامتنع النشاط العملي المستند الى العلم بما هو تطويع للرياضي والمنطقي العمليين ليلانما السياسي وللسياسي ليلانم الرياضي والمنطقي. مما جعل علم السياسة الافلاطونية علما رياضيا خياليا لسياسة خيالية، وعلم السياسة الأرسطي علما منطقيًا خياليا لسياسة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال العملي لميتاتاريخ نهائي مستند الى الميتافيزيقا النهائية.

وكان من الطبيعي أن يبدو علم الطبيعة وعلم السياسة الأرسطيان أقرب الى الواقع من علم الطبيعة وعلم السياسة الافلاطونيين. لكنهما في الحقيقة صوريان خياليان مثل نظيريهما الافلاطونيين، وما غاب ذلك عن الأذهان إلا لكون صورته من اللغة الطبيعية (لا الرياضة)، ومادته من المعطى الحسي (لا

العقلي). لكن مرورهما الى التطبيق جعل الأول يعود الى الثاني فيضع نموذجاً مثاليا للطبيعة والدولة⁽⁴⁴⁾ وجعل الثاني يعود الى الأول فيستعمل المعطيات التجريبية لصياغة نظام الطبيعة ونظام الشريعة⁽⁴⁵⁾.

II - واقعية الكلي الشريعية عند موسى وعيسى ،

1 - واقعية الكلي النظري ، فالتسليم بواقعية الكلي النظري الشرعية جعل العلم بالوجود والعالم لا يكون إلا بالوحي الى حدود الكلام المباشر، وبالالهام الى حدود الحلول المباشر، نافيا بذلك الإدراك العلمي رياضيا كان أو منطقيا، لأن المدرك، بما هو وحي أو الهام شرعي لا يعلم إلا

(44) أرسطو ،

(1) كتاب السياسة، فبالإضافة الى أن الدراسات السياسية عند أرسطو لا تقتصر على نظرية الظاهرة العملية، فإن كتاب السياسة يضع في مقالاته السابعة نظرية الدولة المثالية، وبذلك يكون علم السياسة الأرسطي، خلافا لبادئ الرأي، من جنس علم السياسة الأفلاطونية.

(2) كتاب ما بعد الطبيعة مقالة اللام. فرغم أن آلية السماء، بما هي محرك للعالم المادي وخاصة للجزء الأدنى منه، ما دون القمر، تعد من العلم الطبيعي فإنها ليست من طبيعة الظواهر الطبيعية، بل هي، رغم ماديتها أزلية غير خاضعة لمفعول الزمن. وهي إذن من جنس الأساس الميتافيزيقي الأفلاطوني.

(45) أفلاطون ،

(1) كتاب النواميس. رغم بقاء الكثير من أسس محاورة الجمهورية في النواميس، فإن تحول علم السياسة من واضع للمشروعات العملية، الى دارس لشروط الظاهرة العملية، ومن ثم الى عالم للسياسة، يمثل أهم إضافة لهذا الكتاب بما يقربه من أرسطو.

(2) كتاب طيمائوس، أن محاورة طيمائوس، رغم لحظة التكوين الميتافيزيقية للعالم المثيل، تستند الى مواد مستمدة من التجربة العقل في علم الطبيعة اليوناني ، نظرية العناصر الأربعة ومحيطها الخامس وكذلك الفيزيولوجيا المستندة الى الطب التجريبي.

بالاصطفاء، وليس هو آية في متناول الانسان بما هو انسان، بما يؤسس للكنيسة النظرية.

2 - واقعية الكلي العملية : والتسليم بواقعية الكلي العملي الشرعية، جعل شريعة الألواح والوصايا وشريعة الانعام المؤول لها والمخلص من ظاهرها باسم باطنها أمرين لا يقبلان الادراك العلمي بدون الاصطفاء، وليس هما آية في متناول الانسان بما هو انسان، بما يؤسس للكنيسة العملية (46) (47).

(46) الاصطفاء والكنيستان النظرية والعملية : لقد مرت نظرية الاصطفاء مرحلتين، قبل الاسلام، هما مرحلة الاصطفاء بالوحي اللامباشر الي درجة المكاملة المباشرة بين الرب والرسول (الأحلام، الملائكة، الوسائط، ثم الخطاب المباشر)، ومرحلة الانعام المباشر الى حدود الحلول في المسيح. ويبقى ذلك محصية اسرائيلية لا تخرج من شعب الله المختار. ومرت هذه النظرية بفضل الاسلام بمرحلتين أخريين مختلفتين نوعيا عن الأولى، رغم كونهما قد حدثتا في ترتيب معكوس من حيث الشمول : فالنبوة والرسالة، بما هي اصطفاء بالاتصال غير المباشر بين الاله والبشر أصبحت تعم الإنسانية، وليست خاصة بشعب مختار (فلكل أمة رسول منها والرسول الخاتم لجميع الأمم). ثم الاصطفاء المباشر ويخص الشيعة، وبعض المتصوفة الباطنية. وقد اعتمدوا فيه على الانعام الى حدود الحلول في ذرية علي أو في بعض الأقطاب من المتصوفة. ويؤمن أن هذا الفهم الثاني ابتعاد عن الفهم القرآني وعودة الى الفهم التوراتي والانجيلي لمنافاته لحتم الوحي أولاً وللعبودية ثانياً.

(47) وإذا لم تكن هذه الوظيفة واضحة في مؤسسة بيت الحكمة المأمونية، فإنها واضحة بما لا يحتاج الى تنويه في مؤسسة دار الحكمة ودعاة الدعاة في الدولة الفاطمية وفي النظاميات، فيما بعد، في الدولة السلجوقية، رغم خلو هذه الأخيرة من مزاعم مؤسسة دعاة الفاطمية. لكن المؤسسة الحقيقية التي تؤدي هذه الوظيفة أو التي لها القدرة على أدائها، من حيث التأثير في الرأي العام الشعبي وليس من حيث الاجتهاد العلمي، هي بدون أدنى شك النظام الصوفي بزواياه وأخوانياته ومسالك التأثير والنفوذ السحري، والروحي لدى الطبقات الشعبية. وقد اعتمد جل الغزاة على هذه السلطة منذ الصليبيين والمغول الى الاستعمار الفرنسي والانجليزي. وقد صارع ابن تيمية وابن خلدون هذا السلطان.

لذلك كان لا بد لمثل هذه النظرية أن تجعل علم الطبيعة (علم التكوين) وعلم الشريعة (الألواح والإلهام)، من خصائص بعض المصطفين بالاتصال الخارجي الى حدود الكلام المباشر، والاتصال الباطني الى حدود الحلول. أما بقية البشر فهم بحاجة الى وساطة المصطفين للمعرفة النظرية والعملية، لكونهم خاضعين لمجرى الطبيعة وللمجرى الشريعة خضوعا خارجيا يبقيهما من الاسرار التي لا يعلمها الا الوسيط بالوحي والإلهام، وهي اذن - العلم والعمل، المعرفة النظرية والشرعية - ليست اجتهدا انسانيا لفهم آيتي الالاه الطبيعية والشرعية فهما مباشرا، كما تدعو الى ذلك الخيفية المحدثه بعد ختم الوحي الذي لم يعوضه لا عصمة الامام ولا النظام الكنسي ولا لدنيه علم المتصوفة.

فكيف يمكن فهم هذا التوافق بين واقعية الكلي الطبيعية في الفلسفة بحديثها وواقعية الكلي الشريعة في الدين بحديثه، كما يبدو في نتائجهما ؟ وكيف يمكن للخيفية المحدثه أن تتخلص منهما ؟ وهل تبقى مع ذلك للدين شرعية أم إن الدين صار نفيا لذاته في الخيفية المحدثه ؟ هل يوجد حل آخر غير واقعية الكلي الطبيعية وواقعيته الشرعية ؟ هل يمكن للدين غير الاطلاق ؟

يقتضي حل هذه الاشكالات أن نجيب عن سؤالين محيرين، حول خصائص الخيفية المحدثه. فكيف يمكن التسليم بالحاجة الى الوحي ثم الحكم بمختمه ؟ وكيف يمكن القول بأن الرسالة الخاتمة هي الاولى، وأن ما أتى قبلها زمانيا هو بعدها ذاتيا، وما يختلف به عنها تحريف لها ؟ هذان السؤالان الميران يجيب عنهما القرآن نفسه بأدلة مستمدة من معطى طبيعي ذي فرعين، ومعطى شرعي ذي فرعين، بوصفهما بفرعيهما، آيات للمشينة الالهية الحكيمة. فأما المعطى الطبيعي

بفرعية فهو نظام العالم بنية وتكويننا والنفس الانسانية بنية وتكويننا. وهما معين مدلول الفطرة. وأما المعطى الشريحي بفرعيه فهو تاريخ الانسانية بنية وتكويننا، والقرآن الكريم بنية وتكويننا وهما معين دال الفطرة⁽⁴⁸⁾.

(48) دليل الفطرة ومدلولها :

(1) ما معنى كون العالم والنفس مدلولاً للفطرة ؟ المقصود هنا انها يولفان المرجع المدلولي، أي أن ما يفاد بالفطرة ويدرك بالاجتهاد له ما يوازيه أو يحققه كوجود عيني في النفس وفي العالم (Réfèrent du signifié).

(2) ما معنى كون التاريخ والقرآن دالاً للفطرة ؟ المقصود انها يولفان المرجع الدالي، أي أن ما يفيد الفطرة وينبأ اليها بالاجتهاد له ما يوازيه كوجود عيني في التاريخ والقرآن اللذين يحققانه (Réfèrent du signifiant).

واذن فالدليل والدال، هنا، نعني بهما المرجعين الدالي والمدلولي، وليس الدال والمدلول بما هما كليان غير عنيين. ولتشرح ذلك. فالعلوم أن الدال والمدلول، في علم اللسانيات، ليسا امرين عنيين، بل هما - بلغة منطقية - امران مجردان مثل مفهوم المجموعة أو الصنف. ففي علم الفونولوجيا (Phonologie) الحروف (بما هي حدود وغايات)، ليست أصواتا عينية، بل هي مجموعات من الأصوات العينية لها نفس الدور في تغيير مدلول الوحدة الدالة، لذلك كانت الفونولوجيا غير الفوتيتك، وكانت الدلالة غير الإشارة (Signification - Designation).

لكن خاصية العالم والنفس انهما يمثلان مدلولاً مرجعياً مدلولياً أي انهما يتميزان بالمدلولية والمُشارية معاً. فالمشار اليه، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للمُشارية، ومن ثم الجامعة بين المُشارية والمدلولية. لذلك قلنا انهما مرجع مدلولي للجمع بين المُشارية والمدلولية. كما أن التاريخ والقرآن يتميزان بكونهما دالاً مرجعياً دالياً، أي انهما يتميزان بالدالية والمُشيرية معاً. فالمُشير، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للمُشيرية، ومن ثم الجامعة بين المُشيرية والدالية، لذلك قلنا انهما مرجع دالي يجمع بين المُشيرية والدالية.

وبذلك تكون الفطرة متعينة كمرجع دالي في القرآن والتاريخ وكمرجع مدلولي في النفس والعالم. فيحدث التشاكل بين هذه التعينات الأربع بوصفه الامر الخامس، الذي هو كونها آية على فعل يتعداها جميعاً، بوصفه فعل الالاء.

وتسعى الأدلة جميعا الى إبلاغ الخبر النظري الى الانسان بما هو انسان وليس الى المصطفين لتأسيس الأمر العملي. والخبر النظري يتعلق بذات الله وصفاته، وبذات الانسان وصفاته، والأمر العملي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الذاتين من خلال تنظيم حياة الانسان في الكون.

فأي معنى لهذا، اذا قُرن بختم الوحي، ونفي الحلول ؟ وأي معنى لكون الرسالة الخاتمة هي عينها الرسالة الفاتحة ؟ هل يعني ذلك أن الانسان بلغ مرحلة الرشد فصار غنيا عن السلطان الروحي الوسيط بينه وبين آيات المشينة الالهية سالفة الذكر ؟ أليس الاستدلال بالأدلة الجاعلة من الاعجاز نظام الوجود عالما ونفسا وتاريخا وقرآنا، وليس خرقه، من العجائب التي تجعل هذا الدين دين نهاية الأديان، باسم فطريتها، وتقدمها على التهويد والتنصير والتمجيس ؟

فهل يعني ذلك أن الاسلام أعادنا الى الكلي الطبيعي بديلا عن الكلي الشريعي، حيث أصبحت الفطرة، بما هي جوهر الدين، متقدمة على الأديان المحرفة لها ؟ ذلك أنه لا يخلو الأمر من القول بأن الرسالة المحمدية، بما هي حنيفية محدثة نافية لواقعية الكلي الشريعي باسم الفطرة، قد عادت الي واقعية الكلي الطبيعي، فتكون الفطرة هي الطبيعة الانسانية بما هي كلي واقعي، كما حددته الفلسفة، أو ان الإسلام حل وسط بين واقعية الكلي الطبيعي المفارق للطبيعة والمحاith للانسان (أفلاطون) أو المحايث للطبيعة والمفارق للانسان (أرسطو)، وبين واقعية الكلي الشريعي المفارق للطبيعة والمحاith للانسان (عيسى)، أو المحايث للطبيعة والمفارق للانسان (موسى)، فيكون الاسلام بذلك جامعاً بين نتيجتي الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، أعني بين الحل الأفلوطيني والحل المحمدي ؟

ولكن، عندئذ هل يبقى لختم الوحي ونفي الحلول ولنظرية التحريف في الأديان المتوسطة بين الاسلام كبدائية والاسلام كغاية، هل يبقى لذلك أدنى معنى ؟ فإذا كان التهويد والتنصير طارئين على الفطرة،

ومحرفين للرسالة القائلة بها، فهل يمكن أن يكون الاسلام توفيقا بينهما، في حين أن طبيعته تلك تعنى أنه شطب لهما أو، على الأقل، لما يضيفانه الى الفطرة فيفسدائها به ؟ فكيف يمكن عندئذ أن ينتسب الاسلام الى الشجرة التوراتية والانجيلية، وأن ينفي ما تتضمنانه تاريخيا ؟ وكيف يمكن أن تعتبر الفطرة، وهي طبيعة، امرا شرعيا ؟ فهل اتحدت الطبيعة والشرعية ؟

لا يمكن أن يكون نفي واقعية الكلي الشرعية بمعنيها التوراتي والانجيلي عودة الى واقعية الكلي الطبيعية بمعنيها الأرسطي والافلاطوني. فالنفي ليس الشرعية ولا الطبيعية، بل هو الكلية - الواقعية. ومعنى ذلك أن هذا النفي ليس عودة الى أحد المنفيين ولا وسطا بينهما، بل هو نفي للأمريين معا، وتأسيس لحل جديد هذه صفاته ، فنعتم الوحي ونفي الحُلول يضعان حداً للأساس الذي استند اليه السلطان الروحي للمصطفين⁽⁴⁹⁾، ويؤسسان للعلاقة المباشرة في النظر والعمل الطبيعيين والشرعيين بين الانسان والمعطين ببعدي كل منهما، (العالم والنفس، والتاريخ والقرآن) دون سلطان مطلق يعود اليه الفصل بين الحق والباطل في المعرفة النظرية والعملية عدا ضمير العامل والعالم بما هو انسان مجتهد، أي انسان كان⁽⁵⁰⁾. وزوال السلطان المطلق الفاصل بين الحق والباطل في العلم والعمل، يعني فقدان الكلي للواقعية الطبيعية والشرعية، وصيرورته مجرد اجتهاد

(49) ابن خلدون شفاء السائل = .وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة، (ص 74).

(50) لذلك كان أول مبادئ الاسلام فعلا لا يكون إلا شخصا، أعني الشهادة بمعنيها ، أي ، نشهد ونعبر عما نشهد بكلمة الشهادة.

انساني قابل للتغيير بحكم الاجتهاد في العلم والعمل. لا وجود لمؤسسة يحل فيها الالهي، ولا وجود لمسيح حل فيه الالهي. فهل يبقى بعد ذلك من معنى للدين ؟ هل هو دين لانكي ؟

نفي واقعية الشريعي ينسبه، ويؤسس للاجتهاد العملي، ونفي واقعية الطبيعي ينسبه ويؤسس للاجتهاد النظري، اجتهاد العلماء غير المعصومين بالطبع لفهم الشريعة والطبيعة، بما هما آيتان، تلك هي المنزلة الوحيدة للمعلوم والمعمول الذي تتمثل كليته، غير الواقعية، في الاجماع، وهو دائما اجماع مؤقت، لكونه اجتهادا انسانيا ، ذلك هو جوهر الاسلام الحمدي.

I . 4 . منزلة العلم الوجودية في الكلام الوحيد

لقد تبينَ اذن أن تعقيل شكل العلوم النقلية وتنقيـل مضمون العلوم العقلية أديا، بالضرورة، الى موقفين متقابلين، في طرفي المعادلة الكلامية والصوفية، أولهما استمد معقولية المضمون النقلي بما ظنه باطنا له، أعني المضمون العقلي للعلوم العقلية (الكلام والتصوف الباطنيان)، والثاني استمد معقولية الشكل العقلي من معقولية الشكل الذي تكون خلال تعقيل العلوم النقلية (الكلام والتصوف الظاهريان). واذن فالشيعية المتطرفة والسنة المتطرفة حسمتا المشكل، باطلاق، فلم يبق عندهما مجال للالتقاء إلا بالصدام المطلق، اذ أن معنى التبني الأول هو حصر معقولية المضمون عامة في معقولية المضمون العقلي للعلوم العقلية، ومعنى التبني الثاني هو حصر معقولية الشكل عامة في معقولية الشكل العقلي للعلوم العقلية. وهما تبنيان يفيدان، بالضرورة، أن الشكل النقلي هو الشكل الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الباطنيان (العلم اللدني والعصمة)، وأن المضمون النقلي هو المضمون الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الظاهريان (القرآن والسنة)، وهو ما أدى الى جماد الشكل عند الأولين وجماد المضمون عند الثـانين، وتحولهما الى حزبين سياسيين لا غير، هـبهما العمل السياسي أكثر من النظر العقلي.

فكيف سيتم الخروج من هذا المأزق الذي انتهى اليه حدّا الوضعية النظرية في الكلام والتصوف، بحكم تعقيل العلوم النقلية شكلا وتنقيـل العلوم العقلية مضمونا ؟ كيف سيتم اللقاء بين حصيلة التجربة التي عاشها الفكر العربي خلال تكوين العلوم النقلية تكوينا أهليا، وحصيلة التجربة التي عاشها خلال استيعاب العلوم العقلية الحاصلة بَعْدَ، وذلك في مستوى المابعد الفلسفي والديني المؤسس لهذين الضربين من العلوم ؟ يقتضي التجاوز الفعلي لهذا المأزق الناتج عن الحسم السريع لمسألة المعقولية الشكلية والمعقولية المضمونية

للمعرفة عامة وجود وسيطين بين الحدين الحاسمين حسما سريعا، يكون ههما الفكري منصبا على مسألة العقلية المضمونية ما هي ؟ ومسألة العقلية الشكلية ما هي ؟ وقد وجدنا في فرعي الاعتزال، بعد التفرع الحاصل عن قطيعة ابن أبي علي وربيبه معه، أعني أبا هاشم وأبا الحسن، ضالتنا، إذ هما صاحبا الصياغة النهائية لفرعي الكلام الاعتزالي ذي الميل الشيعي غير المتطرف (أبو هاشم) وذي الميل السني غير المتطرف (أبو الحسن) اللذين قدما نشأة على الصياغة الفعلية الأولى لأنساق الفلسفة العربية، فكانا وسيلة اللقاء وسببه بين ما بعد العلوم النقلية (كلام أبي هاشم وأبي الحسن) وما بعد العلوم العقلية (نسق الفارابي⁽¹⁾) ونسق اخوان الصفاء⁽²⁾.

وفعلا فقد كانت المحاولة البهشية متميزة بالسعي الى حل مسألة المنزلة التي للكلي النظري في نسق يجعل مضمون العلوم النقلية عقليا (نظرية الأحوال)، وكانت المحاولة الأشعرية متميزة بالسعي الى حل مسألة المنزلة التي

(1) ان الوجود السلبي للكلام في نسق الفارابي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتبه بجميع أصنافها، وخاصة النقلية والعملية. وهو أمر لا يحتاج الى اثبات. لكن الوجود الايجابي هو الذي لا يكاد يقبل به أحد، خاصة والفارابي قد بالغ في التشنيع على الكلام تشنيعا جعله يعامل المتكلمين معاملة افلاطون للسوفسطائيين. ومنرى، في الباب الثاني من هذه الرسالة الدور الرئيسي الذي اداءه الكلام في الحلول الفارابية لمسألة منزلة الكلي، وهو دور صاغه المؤلف المجهول لكتاب المثل الافلاطونية في هذه العبارة البليغة ، «فالأويل (أويل الفارابي النظرية المثل المذكور) صلح من غير تراضي الخصمين، المثل العقلية الافلاطونية تحقيق عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات الكويت دار العلم بيروت (بلا تاريخ). ص 81.

(2) الحضور السالب للكلام في رسائل اخوان الصفاء كذلك لا يحتاج الي اثبات. فلا تكاد رسالة تخلو من الإشارة اللادعة الى المتكلمين، وخاصة الرسائل الناموسية والمنطقية. لكن الدور الايجابي للكلام في نسقهم هو الذي لا يكاد يعترف به أحد. وهو ما سنحاول دراسته، في الباب الثاني من هذه الرسالة، خاصة وقد أصبح مضمون الرسائل، مع بعض التحويرات، مضمونا للكلام الباطني وللتصوف عامة.

للكلي النظري في نسق يجعل شكل العلوم النقلية عقليا (نظرية لا شينية المعدوم). والعلوم أن نظرية الأحوال هي السند الذي تحتاج اليه نظرية شينية المعدوم، لكي تصبح منطقية، ونفي شينية المعدوم هو السند الذي تحتاج اليه نظرية الصفات لكي تصبح منطقية. الأولى تحتاج الى اصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الذات الالهية، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات، والثانية تحتاج الى اصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الذات الالهية. وبصورة أدق الأولى تحتاج الى علم ربوبية يلانم علم الطبيعة، والثانية تحتاج الى علم طبيعة يلانم علم الربوبية كما نبينه، في هذا الفصل.

وجوهر الإشكال، في قضية اللقاء بين المابعد الديني والمابعد الفلسفي، يتمثل في كيفية الانتقال من مساءلة الوحي باسم العقل سعيا الي تعقيل مضمونه، وكيفية الانتقال من مساءلة العقل باسم الوحي سعيا الى تنقيل شكله الى صياغة فلسفية خالصة لهاتين الاشكاليتين. فيصبح البحث الأول بحثا في شرط عقلانية المضمون النقلي، ويصبح الثاني بحثا في شرط عقلانية الشكل النقلي. والشرط الأول هو نظرية الأحوال التي بدونها تفقد شينية المعدوم علة قيامها في ذات الله. والشرط الثاني هو نظرية لا شينية المعدوم التي بدونها تفقد نظرية الصفات الموجبة علة قيامها في ذات الله. وهكذا لم يعد التساؤل الكلامي مساءلةً للوحي باسم العقل أو مساءلةً للعقل باسم الوحي وكأنهما أجنيبان أحدهما عن الآخر، بل بات تساؤلا في نسق واحد يبحث عن عدم تناقضه.. وما كان ليفعل لو بقيت ثنائية المصدر، اذ لا يكون التناقض، عندئذ مبعث إشكال ، كيف التوفيق بين مفهوم الذات الالهية الخالقة، والذات العالمية المخلوقة بحيث يلانم أبو هاشم بين تعطيل الأولى والتميز بين الماهية والوجود في الثانية (وهو مدلول شينية المعدوم) ؟ ويلانم أبو الحسن بين تعطيل الثانية (وهو مدلول نفي ثبوت غير الوجود ومعنى نفي شينية المعدوم) والاثبات في الأولى (وهو مدلول الصفات الموجبة) ؟ كيف السبيل الى تغيير نظرية الربوبية لتلائم علوم العقل الطبيعية ؟ وكيف السبيل الى تغيير

نظرية الطبائع لكي تلائم علوم النقل الربوبية ؟ الجواب عن هذين السؤالين يعني أن الكلام أصبح على أبواب تأسيس علم الربوبية ذي المصدر النقلي الملائم لعلوم العقل الطبيعية، وتأسيس علم الطبيعة ذي المصدر العقلي الملائم لعلوم النقل الشرعية، وذلك في الحل البهشمي والحل الأشعري. لذلك سيكون المسعى الأول باحثاً عن حل فلسفي يؤسس للقدم الماهوي وسيكون، بالطبع، الوجه السالب من الحل الأفلاطوني (الأحوال بما هي نظرية مثل سواب)، وسيكون المسعى الثاني باحثاً عن حل فلسفي يؤسس للحدوث الماهوي، وهو بالطبع الوجه السالب من الحل الأرسطي (نفي الهيلومورفية)، مما جعل الحلين يتقابلان تقابلاً مشاكلاً للحل الأفلاطوني والأرسطي ولكن بصورة سلبية، وحول الوجود بما هو شرعي لا بما هو طبيعي.

إن انقسام الكلام الاعتزالي، الذي ظل، قبل قطيعة أبي هاشم وأبي الحسن، مراوحاً بين الشيعة والسنة، إلى مدرستين معتدلتين واضحتي الانتساب إلى هذه أو تلك بحكم جاذبية حديها المتطرفين، هو الذي ولد الصيغة الكلامية التي حاورتها الفلسفة في مرحلة نشأتها، فصارعها صراعاً حدد منزلة الكلبي النظري والعملي التي ندرسها في هذا الفصل، بما هي منزلة كلامية صرفة ستحدد المنزلة الفلسفية بالإضافة إليها خلال صدامها معها والسعي إلى البديل عنها⁽³⁾ دون نجاح يذكر حسب ابن رشد⁽⁴⁾.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت ص 165 - 166 ، نظرية الوجود المستمر السينوية ومقابلتها بنظرية الخلق المستمر الأشعرية.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 182 ، لا في كتب ابن سينا وغيره من الفلاسفة المحدثين الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيماً. أو ص 246 ، وهذه كلها (نظرية الفيض) خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين. وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم (الفلاسفة القدماء). وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقتناع الخطي فضلاً عن الجدلي. ولذلك بحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ، إن علومهم الإلهية هي ظنية..

لقد حددنا مدار الانقسام الاعتزالي، اذن : انه مساءلة الوحي باسم العقل واخلضاع الاول للثاني، ومساءلة العقل باسم الوحي واخلضاع الاول للثاني، انطلاقا من الغاية التي انتهى اليها تعقيل العلوم العقلية وتنقيح العلوم العقلية، في نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة. والجامع بين المسألتين هو طبيعة المعقول النظري (الكلي النظري) الذي يمكن أن نطبقه على القدرة الالهية بما هي مشينة خالقة، وطبيعة المعقول العملي (الكلي العملي) الذي يمكن أن نطبقه عليها بما هي مشينة مشرعة. وبذلك تتضح العلاقة بين هذه المسألة بقطبيها، ومساءلة الكلي في وجهيها النظري والعملي بعد أن بلغت المسألة درجة الصياغة النظرية التي تُحوّل لها اللقاء مع الفلسفة بما هي محدّدة لهذه المنزلة في تأسيسها العقلي للعلوم العقلية عند الفارابي واخوان الصفاء من منطلق غير كلامي، على الأقل، في رأيهما.

فكيف تنزل مسألة الكلي بدقة وتحديد في هذين الكلامين الساعين الى فهم مضمون العلوم العقلية بمساءلة معقوليته، والى فهم شكل العلوم العقلية بمساءلة معقوليته ؟ الاساس الاول الذي ستحدد علاقة المنزلة الكلامية للكلي بالمنزلة الفلسفية فيما بعد، والذي سيُشيع الوضوح والتناسق في المباحث الكلامية التي تبدو عديمة الوحدة والنظام، هو هذا التقابل الاستمولوجي الذي تُرجم ربوبيا في شكل تقابل حول النموذج التفسيري لطبيعة الاله

الخالق ولطبيعة العالم المخلوق من خلال النموذج التفسيري لطبيعة مفعولي الخلق (الكي النظري) والأمر (الكلي العملي)⁽⁵⁾. وفعلًا فالمضمون الخبري الذي للقرآن يدور حول هاتين المسألتين (طبيعة الآله، وطبيعة المخلوق)، والمضمون الشرعي حول السبيل اليهما (طبيعة فعل الخلق وطبيعة فعل الأمر)، بما هما وسيطان بين الذات الآمرة خلقًا وشرعًا (الآله) والذات المأمورة خلقًا وشرعًا (الإنسان)، وميثاق رابط بينهما مع ما ينتج عن شرط التعاقد - عقدا وتنفيذا - مِنْ ضَرُورَةٍ اتَّصافِ المرسل إليه والمتعاقد بصفتي العلم والحرية.

(5) ولما كان الهدفُ ليس البحث في الأصل الذي استمد منه علمُ الكلام منزلةً الكلي التي يستند إليها، بل هو ما يربط بين المنازل الكلامية فيما بينها، ثم بينها وبين المنازل الفلسفية التي حددتها الأفلاطونية المحدثة العربية، فإننا اخترنا، عن قصد، عدمَ مناقشة الفرضية الساعية إلى ربط ما يميّز به الكلامُ عن الأفلاطونية المحدثة بالمدرسة الرواقية وذلك، أولاً ، لأننا لو اهتممنا بالمصدر التاريخي للنظريات، لأصبح هذا المصدرُ هدفنا، وليس بُنيةَ علاقاتها، وثانياً ، لو اهتممنا بغير المصادر الواردة في تبادل التّهم بين الكلام والفلسفة، لأصبح الهدفُ امتحان التّهم، وليس تحديد دورها في منزلة العلوم النظرية والعملية، وثالثاً ، لأن الكلامَ ليس مطلبَ بحثنا، بل هو مجردُ عامل من عوامل المنزلة التي تحددت للكلي، خلال اللقاء الصدامي بين مدارس الكلام ومدارس الفلسفة، وأخيراً ، فإنّ جميع المنازل قُهِمَت إمّا من منظور أفلاطوني مُحدَث، أو حنيفي محدث، في التاريخ الذاتي للفكر العربي، كما استمدّه من النصوص المحدّدة للكلي، في هذه الدراسة.

تبدو البهشمية والأشعرية⁽⁶⁾ متفقتين على أن الخلق والأمر الإلهيين يكونان عن عدم وأن للاله قدرة، بما هو خالق وأمر (هي ذاته أو صفة ذاته) فاعلة، لكنهما، بحكم التقابل الذي ذكرنا، يفترقان حول منزلة العقل والغاية بالاضافة الى هذه القدرة. فهل القدرة خاضعة للعقل والغاية، أم انها فوق العقل والغاية؟ ولكيلا يكون هذا الاختلاف عاما، علينا أن نشير الى أن العقل والغاية المتقدمين على القدرة الالهية أو المتأخرين عنها هما المقصود بالمنزلة النظرية والمنزلة العملية للكلية. فالعقل الذي يَحْدُ فعل القدرة الخالقة هو كون الأشياء لها ذوات وليست تكون كيفما شاءت الارادة، أو ليس لها ذوات

(6) ومعنى ذلك أننا نخرج الكلام المتقدم على أبي هاشم وأبي الحسن من دائرة اهتمامنا. وذلك لأننا نبحث في حالة الكلام الأخيرة المساوقة لحالة الفلسفة الأولى عند اكتمال نسق الأول وابتداء نسق الثانية. أي أن استقرار الكلام الوسيط بين الباطنية والظاهرية لم يتم إلا بعد هذا التفرع، داخل الكلام الاعتزالي وبحكم جاذبية الطرفين الباطني والظاهري، الى بهشمية وأشعرية، وهو تفرع كان مداره منزلة الكلية النظرية (هل للأشياء ذوات متقدمة على وجودها أم ليس لها) والكلية العملي (هل للأشياء قيم ذاتية لها أم لا) وعلاقتها بالذات الالهية وطبيعة صفاتها أو أحوالها، إذ عندئذ أصبح ما بعد العلوم الثقيلة عاما في الخالتين لا يقتصر عليها بل يقدم نفسه ما بعدا للعلم عامة نقليا وعقليا بما هو نظرية في الكلية النظري والعملي الذي تستند اليه معرفة الطبيعة (الكلية النظري) ومعرفة الشريعة (الكلية العملي). وفعلنا فقد كان ذلك قد تم عندما شرع الفارابي في وضع نسق المشائية، وشرع الخوان الصفاء في وضع نسق الصفوية. وإذا كنا قد وضعنا فرضية الانشقاق داخل الاعتزال الى اعتزال متشيع واعتزال متمسك، فقد يكون ذلك، مع بعض التجوز، مستندا الى فرضية ابن تيمية الذي يرجع القدرة (الاعتزال خاصة) والجبرية (بعض الأشعرية خاصة) الى مصدر واحد عادة ما يعتبر مصدر الاعتزال، هو "الجهمية التي تقدم الارادة الخلقية أو الكونية على الإرادة الامرية أو الدينية"، (ابن تيمية الرد الاقوم ص 73 وكذلك رسالة الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، الفتاوى XI ص 157 - 372).

وتكون كيفما شئت الارادة. والغاية التي تحدد فعل الارادة
الأمرة هو كون الأشياء لها غايات أو قيم وليست مجرد ارادتها.
وذلك هو جوهر المقابلة بين البهشمة والأشعرية في النظر
والعمل.

ولولا الجمع بين نظرية الخلق وهذه المسألة لما اختلف المقصود بالعقل
والغاية في الكلام عنه في الفلسفة، ولصارت المنزلتان الكلاميتان للكلي
متمايزتين تمايز المنزلة الأفلاطونية عن المنزلة الأرسطية، إذ أن الكلي النظري
والكلي العملي إذا لم يكونا بحاجة إلى ذات خالقة تتقدم عليهما، فانهما
يكونان واقعيتين باطلاق⁽⁷⁾. لذلك سنرى كيف يؤدي التحديد الكلامي
للمنزلة الكلي بصنفيه دور الأصل السالب في التصوير الشمسي
بالإضافة إلى المنزلة التي له عند الفلاسفة، بما هي مستمدة من
أفلاطون أو من أرسطو في النسقين الصفوي والمشائي، مع
تعذر التطابق مع الأصل السالب ومع النسقة الموجبة كما
سنرى.

ولنبدا بالحل البهشمي الذي نستمد من مصدرين أساسيين⁽⁸⁾ ينتسبان إلى
الصياغة النهائية للكلام عند القدامى، محاولين التركيز على تحديد الروابط
المنطقية بين عناصر الحل، دون الإهتمام بجزئياته المنفصلة بعضها عن

(7) لأن الكليات عندنا تكون إما فوق العقل الإلهي الذي يفعل بها ويفعل على منوالها، أو
مجرد شرط لكونها ما هي بوصفه واحدا منها (أفلاطون)، أو دون العقل الإلهي، قائمة
بغيره باطلاق وهو لا يعلم عنها شيئا (أرسطو)، وليست كما هو الشأن هنا، إما اضافية
إلى القادرية (المقدور عليه) أو عديمة الوجود باطلاق (لا شئية المعدوم).

(8) إذ لم يبق من أعمال أبي هاشم إلا ما ينسب إليه تلاميذه في أعمالهم وخاصة غير
المباشرين منهم مثل القاضي وأبي راشد راجع مقالة، المعدوم والوجود صفحة 188

هاشم ععدد 7. R.M. FRANK AL MA^C DUM WAL MAWJUD in Melanges.

Mideo n° 14, 1980 pp 185 - 210 .

البعض⁽⁹⁾. ذلك أن هذه الجزئيات لا يعود أغلبها الى أبي هاشم، بل هي حصيلة الأجيال المتقدمة عليه وحصيلة التقارب والتباعد بين الحلول المنتسبة الى المدارس الكلامية المختلفة⁽¹⁰⁾. فمسألة شينية المعدوم ليست من وضع أبي هاشم⁽¹¹⁾، ومسألة المعاني كذلك والتعطيل أو التنزيه أعم حتى من الاعتزال. ما هو منسوب اليه قبل أي آخر غيره هو نظرية الأحوال، والدور الذي أدته في حل مسألة الكلّي وانطباقه على الذات الإلهية في علاقتها بمسألة الصفات، وانطباقه على ذات المخلوقات في علاقتها بمسألة شينية المعدوم. والمصدران اللذان نعتد عليهما

(9) بمعنى الانفصال، عرض كل مذهب على حدة (مثال الاعتزال، الأشعرية الخ . . .)، أو عرض كل مسألة على حدة (مسألة الفعل الإنساني، أو الصفات، أو العدل الخ . . .)، وذلك تسليماً بأن الوحدة النسقية لا تعود الى التاريخ (المذاهب كما حددت وتشكلت) ولا الى الموضوع (المواقف المختلفة من نفس المسألة) بل هي ما نسعى الى اكتشافه من وحدة عميقة للكلام ككل بصرف النظر عن التقابل المذهبي والموضوعي، بما هو ما بعد العلوم النقلية الساهية الى اكتشاف منزلة للكلّي تتجاوز المقابلة بين النقلّي والعقلّي، فتصبح قابلة للصدام والحوار مع الفلسفة.

(10) وهو ما يجعل النسق الكلامي، بطابعه المؤلف من انساق جزئية متعادية ومتشادة، متداخلة ومتخارجة، متضمناً بالنسبة الى كل مسألة أو مفهوم على الأقل وجهين متقابلين لعملية حلها أو تحديدها وذلك في العامل المتساوق (Synchronie) والمتوالي (Diachronie).

(11) وهي لا تنتسب الى أي واحد باعتبارها متدرجة المضمون. فإذا كان مضمون الشينية هو المعلوماتية فقط أو المذكورية فهذه تعم الاعتزال والأشعرية، وإذا أضيف إليها، مضمونا، كل ما يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه كان خاصاً بالجانبين، وإذا أضيف ما يوجب قيام معنى به كان خاصاً بالخياط (البغدادي، الفرق ص 179 - 180). لذلك نسال، فبأي معنى ينسب الأستاذ فرنك الى الشهاب بصورة عامة في علاجه لمسألة الممكن؟

R.M. FRANK, AL MA^C DU M WAL MAWJUD راجع مسأله الحال عليه أنفا

(الهامش عدد 8)

يتوفر فيهما شروط كثيرة يتطلبها مسعانا الهادف الى دراسة مسألة الكلبي في علاقتها بما بين الكلام، من حيث هو ما بعد العلوم النقلية، والفلسفة، من حيث هي ما بعد العلوم العقلية، من تفاعل لتحقيق ما بعد جديد للعلم عامة يتجاوز الفصل بين العقلي والنقلي⁽¹²⁾. فهما متعاصران ومناصران لاكتمال النسق الفلسفي، وأحدهما للبهشمية والثاني عليها، أعني العلمين، القاضي عبد الجبار الهمداني⁽¹³⁾ وعبد القاهر البغدادي⁽¹⁴⁾.

ولكن لما كان هدفنا الأول والأخير هو منزلة الكلبي في الفلسفة العربية، فان مصادرنا الأساسية ستكون تلك التي تحدد ما انتهى اليه الأمر في الفلسفة بالنسبة الى المنزلة التي حددها الكلام وكان لها فيها أثر أدى، حسب رأي من هو على الفلسفة الى فلسفة الكلام⁽¹⁵⁾، وحسب من هو للفلسفة، الى

(12) الفارابي، كتاب الجمع ، فبعد أن قارن بين نظرية الخلق في الفلسفة المتقدمة على أرسطو وأفلاطون ونظرية الخلق في الأديان السماوية وبين ما فيها من مادية خالصة لا تسلم بالخلق عن عدم الذي ينسبه الى أرسطو وأفلاطون، يختم بالقول ، «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب (مفسرا ذلك بالوظيفة الشرعية)، ص 103.

(13) القاضي عبد الجبار (المتوفى 415 - 1025) شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى القاهرة، 1965.

(14) عبد القاهر البغدادي (المتوفى 429 - 1037)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

(15) فلسفة الكلام أي جعله فلسفيا بالاستعاضة عن منزلة الكلبي فيه بمنزلة الكلبي الفلسفية. وهذه التهمة توجه، قبل الغزالي، الى واضعي نظرية شينية المعلوم من خلال تأويلها تأويلا أرسطيا (الشهرستاني ، وتأويل هذه النظرية الاعتزالية)، وإلى الغزالي خاصة بوصفه قد فلسف الكلام منهجيا عندما رفض تعاكس الدال والمدلول فبرر، من ثم دخول المنطق الأرسطي، وموضوعيا عندما أدخل الرد على الفلاسفة في الكلام ، ابن خلدون المقدمة، VI - 10، فصل الكلام ص 835 - 837.

تكليم الفلسفة⁽¹⁶⁾، لذلك فإن أهم ما يعنينا في المصدرين الكلاميين هو ما اتفقا عليه، رغم تقابلهما المذهبي، أعني طبيعة المشكل الذي كانت مسألة الأحوال حلا له، والدلالة الفلسفية لهذا الحل. أما جزئيات موافقهما، وقبول أحدهما للحل ورفض الآخر له فهي خارجة عن غايات البحث. فلسنا نؤرخ للمذاهب الكلامية لذاتها⁽¹⁷⁾ ولا نعتبرها بمعزل عن حركة نشوء الفلسفة.

فما هو المشكل الذي أتت نظرية الأحوال حلا له ؟ هل يمكن أن يكون بخصوص الموجودات المحدثة وما تتصف به من صفات ؟ إذا كان الحدوث لا ينافي التعدد والمشاركة، فإن نفي تأليف المحدثات من موصوف وصفات متساوية الحدوث ليس ضروريا، ومن ثم فهو لا يتطلب حلا يقتضي الاعتراف بما يفيد أن للذات الموصوفة ماهية دون تركيب. فذلك أمر الاعتزال

(16) تكليم الفلسفة أي جعلها كلامية بالاستعاضة عن منزلة الكلّي الفلسفية بمنزلة الكلامية. وهي تهمة يوجهها ابن رشد إلى ابن سينا الذي فصل بين الماهية والوجود واعتبر الثاني عرضا للأولى، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة، (تهافت التهافت ص 225). وابن تيمية الذي ينسب إليه ادخال المضمون الكلامي في الفلسفة بتأثير من الكلام غير السنّي خاصة، ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وبين ما جاء بن الرسل، الفتاوى XI ص 228، وكذلك الرد على المنطقيين ص 143 - 144. وهذه الاتهامات الصادرة عن الفلاسفة ضد المتكلمين أو العكس والموجودة بين فرق كل منهما هي المطلوب في هذا الفصل، لأننا نهتم بمنزلة الكلّي في الفلسفة، ولا نؤرخ للكلام لذاته بل كما فهمه الفلاسفة العرب في تحديدهم لمنزلة الكلّي.

(17) وذلك يعني رفضنا للمسلمات المنهجية التي وضعها قرآنك وهي جميعا مسلمات سالبة، * عدم اعتبار العلاقات المتساوقة بين المذاهب الكلامية * عدم اعتبار تاريخية المفهومات * عدم اعتبار التأويلات الفلسفية التي اتخذت شكل تهم ونفيها بوصفها خاطئة * عدم اعتبار المال الفلسفي لمنزلة الكلّي فيما بعد، لأن الكلام الأول في صيرورته ثانيا كان منفعلا لا غير، فلم تكن هذه النقطة لعلة فيه، راجع المقال المشار إليه سابقا حول الوجود والمعدوم، وفيه تستشف هذه المسلمات المنهجية.

غنيّ عنه لكون جميع الموجودات المحدثّة مؤلّفة، سواء كانت من الجمل أو من الأجزاء التي لا تخلو من الأعراض. واذن فالأمر الذي يقتضي نظرية الأحوال لا يمكن أن يكون إلّا تعليل استحقاق الذات الإلهية للصفات الأربعة (قادر، عالم، حي، موجود). وقد عدد الهمذاني الحلول المتقابلة التي برز حل أبي هاشم بالمقارنة إليها في هذا النص الحاصر لها رغم قصره : «والأصل في ذلك (كيفية استحقاق الله للصفات الأربع كونه عالماً، كونه قادراً، كونه حياً، كونه موجوداً) أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة :

(1) فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً حياً، موجوداً، لذاته.

(2) وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

(3) وقال أبو الهذيل : أنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلّا أنه لم تتلخص له العبارة. الا ترى أن من يقول : ان الله تعالى عالم بعلم، لا يقول : ان العلم هو ذاته تعالى.

(4) فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالعدم.

(5) وعند هشام بن الحكم، أنه تعالى عالم بعلم محدّث.

(6) وعند الكلابية، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلّا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك.

(7) ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين⁽¹⁸⁾.

(18) الاصول الخمسة، اصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الله الصفات ص 182 - 183.

وهذه الحلول السبعة لمسألة استحقاق الرب للصفات الأربعة يردّها الهمداني إلى خمسة. فالحل الثالث (حل أبي الهذيل) يعود إلى الأول ولا يختلف عنه إلا بطول العبارة، أي أن الهمداني يعتبر عبارة عالم لذاته صواباً المعنى لعبارة عالم يعلم هو هو، نافية أن تكون «بعلم» تعني أن للاستحقاق علة غير الذات هي «بعلم»⁽¹⁹⁾. والحل السادس يعود إلى السابع ولا يفصل بينهما إلا عدم تجاسر ابن كلاب ووقاحة الأشعري، للترادف المعنوي بين الأزلية والقدم وحياد اللفظ الأول والدلالة الخافية للمعنى الثاني (وهو ما يعلل عدم التجاسر اللفظي عند الأول والوقاحة اللفظية عند الثاني). فلم يبق إذن إلا حلان اعتزاليان، الأول والثالث وهما حل واحد ثم الحل الثاني، أعني حل أبي هاشم ثم حلان سنيان، السادس والسابع وهما حل واحد ثم الحل الرابع حل سليمان بن جرير، ويتوسطهما الحل الخامس الذي قال به هشام بن الحكم.

ولما كان هذا الحل يزيل الشكل من أصله فإنه يخرج من دائرة الإشكال، إذ أن العلة الحادثة للصفة القديمة، فضلاً عن تناقضها، تجعل الذات الإلهية من جنس الذوات العالمية الجسمية، لا تخلو من الأعراض⁽²⁰⁾. لذلك لم يبق أمامنا إلا حلاً الحل السني، وحل الحل الاعتزالي والبنية المتماثلة رغم تقابل الاتجاه بين كلا الحلين،

* فالثنائي الأول، الاعتزالي، يبدو منتقلاً من الوحدانية المطلقة إلى ادخال ما يشبه التعدد في الذات الإلهية، إذ أن المقابلة بين الاستحقاق

(19) لو كانت عبارة «بعلم هو هو» تعني أن «بعلم» تفيد صفة العلم لكان أبو الهذيل صواباً. وذلك هو دليل القاضي في إرجاعه حل أبي الهذيل إلى حل الجبائي الأب، إذ قل، «إلا ترى أن من يقول أن الله عالم يعلم (أي الصفاتي)، لا يقول أن العلم هو ذاته، كالمعتزلة أصحاب التوحيد.

(20) فإذا كان العلم محدثاً فهو صفة محدثة لذات قديمة، وإذا كان علم الله ملازماً له لا ينفك عنه صار القديم ملازماً للمحدث فلا يخلو الأمر إما أن يكون القديم محدثاً لعدم انفكاكه عن المحدث، أو أن يكون المحدث قديماً لعدم انفكاكه عن القديم، وكلتا الفرضيتين متناقضتان.

بالذات والاستحقاق ، بما هو عليه في ذاته، وهي مقابلة أبقي عليها
الهمذاني ولم يحاول ردها الى الوحدة كما فعل مع الخلين الأول والثالث،
تعني أن ، ما هو عليه في ذاته، غير ، بالذات. . وهو ما يفيد أن الماهية منفية
في الحالة الأولى، مُثَبَّتة في الحالة الثانية ، فما عليه الشيء في ذاته هو
ماهيته وحقيقته، والماهية والحقيقة تعني بالضرورة التركيب
وعدم البساطة⁽²¹⁾.

* والثاني الثاني، السني، يبدو منتقلا من تكثر القدماء الى الوجدانية
المشوبة بما يشبه التعدد المشابه لما وصل اليه أبو هاشم، اذ أن كون المعاني
المعللة للاستحقاق لا توصف بالحدوث والقدم ولا بالوجود والعدم يكاد
يجعلها من جنس الأحوال التي هي حل أبي هاشم⁽²²⁾، اذ أن المقابلة بين
المعاني الموصوفة بالقدم والمعاني غير الموصوفة - وهي مقابلة أبقي عليها -
الهمذاني ولم يحاول ردها الى الوحدة كما فعل مع الخلين السادس والسابع -

(21) وتلك هي علة نفي الماهية عن الالاه في الفلسفة العربية خاصة والافلاطونية المحدثة
عامة، اذ أن بساطة الواحد تقتضي عدم تأليف ذاته والماهيات جميعا مؤلفة من جنس
وفصل يحصل، عن اجتماعهما، النوع، فيصبح الالاه نوعا لا شخصا، ونفي الماهية
استنتج منه الغزالي، في تهافت الفلاسفة، أحد أمرين ، اما نفي الحقيقية عن الذات
الالهية أو عدم صحته وإثبات الماهية له ، تهافت الفلاسفة ص 188 .

(22) وقد أشار الهمذاني الى مثل هذا التقارب بين الخلين في الصفحة 184 فقال ، فان قيل
، هذه المعاني عندنا كالأحوال عندكم، فكما أن هذه القسم لا تدخل في الأحوال عندكم،
فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني، قلنا أن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها
قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال فانها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات
عليها تعلم ففارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم أنها لو علمت
لتميزت عن غيرها بأحوال آخر. والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها يتسلسل الى ما
لا يتناهى من الأحوال وذلك محال. على أنكم أن عنيتم بالمعاني ما نريده
بالحال فمرحبا بالوافق، ص 184. والمعلوم أن ما ليس قديما ولا حادثا ولا موجودا
ولا معدوما ليس بمعلوم وان كان مذكورا في هذه الانعام. واذا فهو مثل الحال مذكور
غير معلوم فصح الترحيب الذي أنهى به القاضي قوله.

تعني أن المعاني الأولى غير المعاني الثانية، وهو ما يفيد أن المنفي هو تكثر القدماء، وليس التكثر في القديم الواحد، إذا كانت علة التكثر منفيًا عنها الاتصاف بالقدم والحدوث والوجود والعدم، نفياً اتصاف الأحوال بهما.

لذلك، فلا عجب إذا نحن وجدنا مثل هذا اللقاء في التحديد الذي نستمدّه من المصدر الثاني، أعني من أحد الخصوم بعد الاستماع إلى أحد المنتسبين إلى المذهب. فالبغدادي يُنهي عرضه لنظرية الأحوال البهشية بالإشارة إلى هذا التقارب بين الحلين الاعتزالي والسني، وقال له أصحابنا: لماذا انكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية؟ وقالوا له: هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو؟ فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره. فقالوا له: فلم انكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل: أنها لا هي هو ولا غيره؟⁽²³⁾.

وما كنا لنهتم بهذا التلاقي بين الحلين لو لم يكن ههنا التأكيد على وحدة المشكل وتقارب صيغ الحل، رغم تنافي مضموناتها لارتباطها بشكوك منطقية متقابلة في النسقين المتقابلين. ذلك أن نظرية الأحوال تسعى إلى تحليل نظرية شينية المعدوم، ونظرية لا شينية المعدوم تسعى إلى تحليل نظرية الصفات. وبصورة أدق، فإن المسار المنطقي في الحالة الأولى ذاهب من استحالة الملاءمة بين التنزيه المطلق وشينية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الأحوال حلاً، والمسار الثاني ذاهب من استحالة الملاءمة بين التشبيه المطلق ولا شينية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الصفات الأزلية حلاً. وهذه علة التناقض في الحالتين وعلة الحاجة إلى السعي إلى تحقيق

(23) البغدادي، الفرق، ص 196.

التناسق. فإذا كان القديم، رغم وحدته، ذا صفات موجبة أزلية مثله، فإن كل ما سواه سيكون محدثًا ذاتًا ووجودًا؛ ومن ثم فهو، قبل وجوده، عدم محض. والآثار ذات الالهية في القدم بماهية ذاته المتقدمة على وجوده. لا شئنة المعدوم هي اذن الشرط الضروري للتمييز بين الحدث والقديم ذاتًا ووجودًا. وإذا كان الممكن الحدوث قبل حدوثه، أي في حال عدمه، شينا فإن احداثه ليس عن عدم، بل عن شيء هو ذات المعدوم التي سيضاف اليها الوجود. فبم سيختلف هذا الامكان المتقدم على الحدوث بما هو ذات رغم كونها معدومة أي غير موجودة ؟ نظرية الاحوال هي اذن الشرط الضروري للتمييز بين قدم الواجب (الذات الالهية) وقدم الممكن (شئنة المعدوم). فقدم الواجب يتميز بالاحوال الوجودية او الايجابية، وقدم الممكن يتميز بالاحوال العدمية او السلبية، وهي في هذه الحالة تتقابل تقابل صفات الفاعلية وصفات الانفعالية ، القادرية والعالية والكون حيا والكون مؤجداً فاعلا - بما هي لا مشروطة ومطلقة هي احوال القديم الواجب، والمقدورية والمعلومية والكون مُحيا والكون موجودا منفعلا - بما هي مشروطة بالأولى مضافة اليها - هي احوال القديم الممكن (والفرق بين المقدورية والمعلومية وبين الكون محيا والكون موجودا يتمثل في ان الأوليتين تجمعان طرفي الممكن المعدوم والموجود وأن الثانيةين لا تعلقان الآ في الممكن الموجود). فالمقدور عليه والمعلوم قبل ايجادهما معدومان بمعنى كونهما قابلين للاحداث والإيجاد، ومن ثم فوجودهما ليس لهما من ذاتهما، وهما يختلفان، بذلك، عن القديم الواجب الذي تكون احواله احوال فاعلية دائما، وهي مثلا القادرية والعالية والخالقية.وبذلك يصبح دور الاحوال التمييز بين الوجوب والامكان ضمن

قدم الذوات التي، بما هي ذوات، تتصف بعدم الامتناع أو الامكان المطلق المتفرع الى الواجب والممكن المقيد بكونه ما ليس بواجب⁽²⁴⁾. وذلك ما فهمه الأشاعرة من اثبات شينية المعدوم الأنطولوجية المتعينة عند الجبائين والعامّة عند الكعبي، والعرفية لا غَيْرَ قَبْلَهُ⁽²⁵⁾ ولنفيها عند من وافق السُنّة من المعتزلة في هذه المسألة⁽²⁶⁾. وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرًا، وكان العرض في حال عدمه عرضًا.

(24) ما هو الشيء الذي نقسمه الى ممتنع ويمكن بمعنى غير الممتنع ؟ ثم ما الذي يطرا على غير الممتنع ليصبح بعضه واجبا وبعضه الآخر غير ممتنع - غير - واجب، ؟ وبالمقابل مع ذلك، ما هو الشيء الذي نقسمه الي واجب وغير واجب ؟ وما الذي يطرا على غير الواجب لينقسم الى غير - واجب - ممتنع، - وغير - واجب - ممكن، ؟ هل يكون جنس هذه الانواع - الجهات، الوجود ؟ ام هو الماهية ؟ ام هو الوجود الذي يتمي بها وجوديا، أي يتخلق الى ماهيات موجودة ؟ ام الماهية التي تتوجد توجدا ماهويا، أي انها تتعين في مظاهرها الصورية ؟ تلك هي الاجوبة التي سنراها عند المدرستين المقاتلتين في عهد الفصل الفلسفي والكلامي (III - 4) ، السهروردي والتصوفة، ابن رشد والمتكلمة.

(25) البغدادي، الفرق، ص 179 ، حيث يحدد المراحل التالية لشينية المعدوم الاعتزالية ، نفيها باطلاقي (الصالح)، اثبات الشينية المقصورة على العلومية والمذكورية (الكعبي)، اثبات الشينية التي تضيف الأوصاف التي يستحقها الشيء لذاته، نفسه وجنسه (الجبائيان)، وأخيرا اثبات الشينية التي تضيف قيام المعاني بها، مثل الجسميّة (الحياط). وطبعا فهذه الغاية هي التي أدت الى التأويل الارسطي لشينية المعدوم على أنها الوجود بالقوة الذي عَمَّ استنتاجا بالتراجع من الغاية الى أساسها الذي اقتضاها أعني اثبات الشينية المرسلة (الكعبي).

(26) الصالح، الذي يوافق السُنّة في هذه المسألة البغدادي، نفسه ص 179 .

وكان السواد سوادا والبياض بياضا في حال عدمهما⁽²⁷⁾. فكينونة الصفات المستحقة للنفس أو للجنس الثابتة في حال عدمها، أي قبل وجودها، تعني قدم المعدوم بما هو ممكن، وقدمه بما هو ممكن يعني المعلوماتية والمقدورية عليه بما هي أحوال انفعالية فيه، والعالية والقادرية بما هي أحوال فاعلية في الذات الالهية ما دام هذا الامكان الذاتي ليس له قيام في مادة أزلية حاملة له حمل سلب بمعنى العدم النسبي أو الحرمان في المصطلح الأرسطي (privation). واذن فشيئية المعدوم، بما هي أحوال انفعالية، بحاجة الى أساس في الذات الالهية هي الأحوال الفاعلية، مما يجعل قدم الذوات وقابلية بقائها على العدم أو نقلتها الى الوجود (وهو الإحداث والخلق) أمرا جامعا بين الحدين المتقابلين، قدم الذوات المشترك بين الالاء والموجودات المخلوقة، وحدوث الوجود الخاص بالموجودات المخلوقة. لكن ما معنى العدم الذي يتصف به كل ما سوى الله من القدماء ذاتيا ؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال بالاشارة الى ما تكلفه البغدادي لالزام أبي هاشم بما لا يقتضيه مذهبه صراحة ، ، وهذا الالزام (الزام الجبائي الأب للخياط بقدم الأجسام) متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت، في حال العدم، أعراضا وجواهر. فاذا قالوا لم تزل أعيانا وجواهر وأعراضا - ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل وصاروا في

(27) البغدادي، نفسه ص 179 .

التحقيق الى معنى قول الذين قالوا بقدّم الجواهر والأعراض⁽²⁸⁾. فعبارتا «لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها»، والقول بوجودها في الأزل، يمثلان ما أضافه البغدادي للنظرية البهشية (التي يشترك فيها أبو هاشم مع أبيه) حول شيئية المعدم ليردها إلى القول بقدّم العالم جواهر وأعراضا. فالحدوث المرادف للوجود بالنسبة إلى العالم لا يمكن أن يكون لمعنى الأعيان، والآ صارت المحدثات واجبات بالذات، وأصبح القول بوجودها الأزلي لازما لأبي هاشم. واذن فالعبرة الأولى إما أنها ينقصها «على ما حدثت عليه، ليستقيم المعنى، فيكون النص الملائم لنظرية أبي هاشم هكذا: «ولم يكن حدوثها - على ما حدثت عليه - لمعنى سوى أعيانها». وهو ما يفيد أن الحدوث يتعلق بالوجود العارض للأعيان وليس بذواتها، وذلك ما يوافق القول بأن الجواهر والعارض هما كذلك في حال عدمهما. أو هي فاضلة بكل هذه العبارة فلا يكون القسم الأخير «ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها، منها في شيء، لأن القول بالإمكان الذاتي في الأزل لا يعني القول بالوجود في الأزل، الآ إذا كانت الجواهر والأعراض، حين نقلتها من الامكان الذاتي إلى الوجود، لا يتجدد فيها شيء». لكنها يتجدد فيها ما يضيفه الوجود إلى الامكان الذاتي، أعني حال الحصول الذي هو غير حال

(28) أي المادية الذرية الدهرية. فقدم الجواهر والعارض هنا يعني، بالثنائية والمقابلة، أن الأمر لا يتعلق بمفهوم القوة الأرسطي، مما يفيد بأن تأويل شيئية المعدم بمعنى القوة الأرسطية متأخر عن تأويلها بالمعنى المادي الصرف كما يراه الدهريون من أصحاب الذرة. فكيف تمت النقلة من هذه إلى تلك؟ وهل يمكن للمذهب الذري أن يلائم نظرية تتقدم فيها الماهية على الوجود، بل حتى فصلهما المتساوق؟ الآ تقتضي نظرية شيئية المعدم بداية النقلة من الذرية إلى الهيلومورفية؟ وهل من الصدفة أن يساوق ذلك سيطرة الافلاطونية المهدئة على الكلام؟ خاصة إذا لم ننس علاقة أبي هاشم بفكر أرسطو . الثابتة سلبا وإيجابا كما في رد ابن الهيثم عليه (الرد على أبي هاشم رئيس المعتزلة في ما تكلم به على جوامع كتاب السماء والعالم لأرسطو طائيس مقدمة كتاب الاستبلا مصطفى نظيف بك، الحصن بن الهيثم بحوثه وكشوفه مطبعة نوري مصر 1942 ص 14) وكذلك ص 136 من كتاب الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان لأبي سعيد القلهاتي (تحقيق الأستاذ محمد بن عبد الجليل مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية - تونس 1984).

عدم الحصول، وهو أمر حاول الأستاذ فرانك التعبير عنه بالتفريق بين صفة الذات وهي مثلا كون الجوهر جوهرًا، والصفات الذاتية وهي مثلا التحيز الذي يقتضيه وجود الجوهر، مما يفيد بأن الجوهر، بما هو ذات أو صفة ذات قبل وجودها، غير متحيز، وبما له من صفات ذاتية، فهو متحيز⁽²⁹⁾. وطبعًا

(29) يميز فرانك بين صفة الذات والصفات الذاتية (R.M. FRANK, Beings and their attributes, University of N. Y, Albany 1978, chap 3 et 4, pp. 53 - 58)

ماشم ومدرسته من بعده، لكن العبارة لا تبدو مساعدة له. ففي غياب مصطلح يفيد مدلول ما أطلق

عليه صفة ذات (The attribute of the essence) الذي قبله بالصفات الذاتية (The essential attribute)

أصبح من العسير ادراك المسألة فلسفياً باسم خصوصية القضايا الكلامية. ذلك أن صفة ذات، وصفة ذاتية، تميزان، في اللغة العربية، معنى واحداً. فنسبة المضاف الى المضاف اليه لا تختلف

عن النسبة دلالةً. ومن ثم فلا فرق بين صفة الذات، و الصفة الذاتية، إذ في الحالتين، يكون المقصود

أحد العناصر المكونة للماهية أو الماهية كوحدة. لذلك فإن هذا التعبير، غير السعيد، قد غطى على

المسألة التي أصبحت، فيما بعد، تصاغ فلسفياً بالمقابلة بين الذاتي واللازم، حيث يعدّ الأول من عناصر

الماهية (التي تتألف منها الماهية، كون الانسان انساناً، كون الجوهر جوهرًا الخ . .). والثاني من

العناصر اللازمة للماهية دون أن تكون داخلة فيها وهي التي، رغم عدم دخولها في الماهية، لا تصور

للماهية موجودة بدونها، بخلاف لوازم الوجود التي يُعقل أن تصور وجود الماهية بدونها (ابن تيمية،

الرد على المنطقيين 68 - 73)، وهذه اللوازم التي لا تصور الماهية موجودة دونها هي التي

سمّاها فرانك بالصفات الذاتية، مثل كون الجوهر متحيزاً.

والمعلوم أن الخلاف بين البهشمية والأشعرية يعود، بالذات، الى امكانية الفصل بين هذين الأمرين.

اعتني بين ما يعود الى الذات بما هي ذات فقط، وما يعود الى الوجود بما هو وجود فقط. لذلك يقول

ابن فورك على لسان الأشعري «لا يصح أن يسمى للعدم ويوصف بأنه جوهر، أو عرض، أو سواد، أو بياض، أو سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الاثبات للذوات التي يتعلق نفيها

بانتفاء الذوات» (الجرد ص 254)، انتفاء هذه اللوازم التي لا تصور الذات موجودة بدونها هو

عينه انتفاء الذات، وإن لمعنى ذلك أن نفي الصفات الذاتية (كالتحيز للجوهر) نفي لصفة الذات

(ككون الجوهر جوهرًا) بلغة فرانك، إذ أن الذات بما هي ذات غير موجودة لا معنى لها، إذ هي تبقى مجرد سلب لمقومات الذات. وهذا السلب لمقومات الذات أو لذاتية الذات، هو

الذي جعلنا نصف ما عيله الذات لذاتها بما هي شيء معدوم بالمثال المسلوب. وفعلاً فهل يمكن تصور جوهرية الجوهر مثلا دون تحيزه (والأولى صفة ذاتية، والثاني صفة ذاتية).

فالتحيز، بما هو لازم الذات الذي يظهر عند وجودها دون أن يكون من عناصر الذات، يجعل الجوهر

قيام ماهوي غني عن التحيز. فإذا كان الجوهر غنياً عن التحيز في ذاته، فيجب أن يكون كذلك

غنياً عما به يكون مؤلفاً للأجسام أي عن ذاته، وإن فالتحيز ليس قابلاً للاخراج من العناصر المكونة

للذات إلا إذا اهدمت الذوات نهائياً.

لا يمكن للبغدادى أن يتكلف ذلك الآ لعل عميقة، رغم ما يُتهم به من انحياز وتعصب⁽³⁰⁾. هذه العلة هي أساس التفرع الى بهشمية وأشعرية، أعني الفصل بين الماهية والوجود وتعالي الأولى عن الوصف بالقدم أو الحدوث اللذين لا يوصف بهما الآ الوجود. فعلا فإذا كانت جوهرية الجوهر وعرضية العرض، وبصورة عامة كون الشيء هو ما هو لذاته، فوق وجوده وعدمه المتصفين بالامكان، والمحتاجين الى علة موجودة لانتهاء الثاني وبدء الأول، فمعنى ذلك أن كون الشيء هو ما هو أمر لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، وهو، من ثم، ثبات من جنس آخر يمكن وصفه بكونه «الماهر» المتقدم على الوجود والعدم، أو الحال الماهوي المتقدم على وجود من جنس آخر يوصف بكونه يكون قسيما للعدم.

وهذا الحال المتقدم، بأي شيء سميته عن الأحوال الالهية، خاصة اذا قلنا بنفي الصفات في الذات الالهية وأرجعناه هو الى المقدورية والمعلومية اللتين لا تقومان الآ بفضل القادرية والعالمية ؟ افلا يصبح، عندئذ، الحال الماهوي وجودا في القادرية والعالمية الالهيتين أو هو هما ؟ ومن ثم فإن هذا المذهب لا يكون قائلا بقدم العالم فقط، بل وكذلك بوحدة الوجود : حيث يصبح وجود العالم الماهوي ليس شيئا آخر غير القادرية والعالمية أو الوجود في القادرية والعالمية الالهيتين، ويصبح الوجود الأدنى التالي عن الاحداث مجرد ظهور في الزمان والمكان أو التجسيم المادي لهما. وبذلك يكون الشيء المعدوم، والأعيان الثابتة في العدم⁽³¹⁾ والقادرية والعالمية

(30) ابن الخطيب، كتاب المناظرات، المسألة العاشرة ص 39.

(31) ابن العربي، من رسالته الى الرازي، رسائل ابن العربي، ص 12 - 13، حيث تكون الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات، وخاصة الفقرة الأخيرة ص 14 (عين الله، العالم).

دوال مختلفة لنفس الدلول الذي يُفيد وحدة الوجود⁽³²⁾. ويكون النفي، المقابل لذلك، شينية المعدوم وللأعيان الثابتة في العدم وللوجود في القادرية والعالمية الخالف للوجود، بما هو ظهور، دوال مختلفة لدلول واحد يُفيد وحدة الشهود، بما هي ادراك لوحدة الوجود في الذات الالهية، وعدم كل ما عداها.

ان تركيزنا على هذا المرجع الثاني، عبد القاهر البغدادي، أصبح الآن واضح العلة، فهو قد وضع سببته بدقة على موطن الاشكال. فما معنى تقدم كون الشيء هو ما هو أو شينيته في حال عدمه كحال متقدمة على وجوده ؟

فلو كنا في غير الوضعية القائلة بالخلق عن عدم لكانت الأمور واضحة، اذ عندئذ يكون الحال الماهوي المتقدم على الوجود الزماني والمكاني قابلاً للتأويل الأرسطي فيصبح صوراً بالقوة أدنى من الوجود الزماني والمكاني، أو للتأويل لكننا في الوضعية القائلة بالخلق عن عدم. فأي معنى عندئذ، للعدم اذ لم يكن عدماً مطلقاً بالمعنى الأشعري (نفي شينية المعدوم) ؟ ولم هو قابل، خطأ،

(32) راجع كذلك ابن تيمية، الرد الاقنوم ص 4، لا تعدد عندهم ولا كثرة. ولكن يشتون مراتب ومجالي ومظاهر. فان جعلوها موجودة نقضوا اقوالهم وان جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - او جعلوها المعينات والمطلق هو الحق - كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول، المعدوم شيء..

للتأويلين الافلاطوني والارسطي اللذين رَدَّ اليهما بالتناوب؟⁽³³⁾ . ذلك ما نحاول الجواب عنه في هذا الفصل من خلال الربط بين نظرية الاحوال ونظرية شيئية المعدوم وتأويلاتهما الفلسفية التي حددت منزلة الكلّي في الفلسفة العربية، من منطلق كلامي أدى فيه التقابل البهشمي - الأشعري الدور الرئيسي.

فالمعدومات الأشياء، بما هي امكان ذاتي للأشياء التي يصيرها فعل الایجاد موجودة، تشتط ضربا معينا من وجود الكلّي النظري المتقدم على وجودها والمنتقل من قسيم الامكان الذاتي المعدوم الى قسيمه الموجود، وذلك لئلا يكون فعل الایجاد محكّما مطلقا فوق الغاية والعدل، أي ان فعل الخلق، بما

(33) وهذا التناوب الذي هو ليس بالأمر الحديث، نجده عند كبار الفلاسفة وعند اصحاب مؤلفات المال والنمل. فالشأنية، بما هي منسوبة الى الكلام الاعتزالي (ابن رشد، تهافت التهافت ص 225) تكون قد قصرت في البلوغ الى مفهوم الوجود بالقوة لانطلاقها من مفهوم الشيء المعدوم. والشيء المعدوم، حسب ابن رشد نفسه، ذو علاقة بالمثل الافلاطوني (ابن رشد، تهافت التهافت ص 258)، وايضا فان الموجود المطلق أعني الكلّي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي، ولذلك نفى القول بموجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفي الاحوال، وقال القائلون بآثباتها انها لا موجودة ولا معدومة، فلو صح هذا لصح ان يكون الاحوال علة للموجودات). فابن رشد ان يربط بين نفي الاحوال الأشعري ونفي الوجود المطلق بمعنى الكلّي، بما يعني ان الاحوال قد فهمت على انها نظرية تضع الكلّي موجودا، ومن ثم فهي من جنس الواقعية الافلاطونية وطبيعتها عند واضعها ان تقتضي هذا التحرز. فالقول بأنها لا موجودة ولا معدومة الهدف منه، رفض الحل الافلاطوني (موجودة) والحل الارسطي (معدومة). كما ان مسكويه (الهوامل والشوامل القاهرة 1951 ص 343 - 345) قد مل الى مثل هذا التأويل الافلاطوني ناسبا مفهوم شيئية المعدوم الى عدم قدرة المتكلمين على وضع نظرية المثل. لكن عرض الشهرستاني (نهاية الاقدام، الفرد جيوم، القاعدة السادسة ص 131 - 149 والقاعدة السابعة ص 150 - 169، الاحوال شيئية المعدوم) رجح التأويل الارسطي الذي صار بعضى سحرية، تصورا اسميا للكيلات عند الأستاذ عبد الرحمان بدوي (مذاهب الاسلاميين ص 361).

ومع ذلك فالتردد بين التأويل الارسطي والتأويل الافلاطوني ما يزال قائما، اذ ان الأستاذ البارنصري نادر، مل الى التأويل الافلاطوني، بخلاف الأستاذ بدوي (A. Nader, le système philosophiques des MoTazila, Beyrou 1956). اما الأستاذ الجابري (نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة ص 228 - 237) فقد ألح على الطابع الكلامي للمسألة رافضا التأويلين الفلسفيين وخاصة التأويل المشائي عند الشهرستاني، وهو محق في ذلك، اذا كان القصد رفض الارجاع المانع من ادراك مصدر المنزلة الاعتزالية للكلّي. لكنه جانب الصواب في ظنه ان المسألة الكلامية عديمة العلاقة بمنزلة الكلّي الوجودية حصرا لها في مجرد الإلزام الجدلي السطحي بين المتكلمين.

يشترطه من قادرة وعالمية، لا يمكن أن يكون كيفما اتفق . فمعنى كونه عادلا وذا غاية يقتضي أن يكون مقدوره ذا طبيعة هي له من ذاته لا تعدوها القادرة، بحيث أن الذوات الممكنة لا تُعرّف سلبا بكونها عدوما الآ بمعنى أنها غير الممتنع بحكم العقولية والغائية. لذلك كانت هذه الذوات المتقدمة على الوجود ماهيات لكون ما هي عليه، معاني تتعلق بها القادرة والعالمية لما لها من ذاتها من امكان ذاتي بدونها تكون ممتعة، فلا تستطيع القادرة والعالمية التعلق بها. وهذه المعاني بما هي مقدور عليها ومعلومة، أو مشروطة بهما، هي ممتعة التصور بدون كلي نظري لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، لكونهما ضربين من ضروب تعينه، في ثانيهما يعدّ معدوما، لكونه فاقدا لما يضيفه " حود للامكان الذاتي من الحصول والفاعلية، وفي أولهما يعدّ موجودا، لكونه واجدا لما يضيفه الوجود لهذا الامكان الذاتي من الحصول والفاعلية⁽³⁴⁾.

ولكن لم وصفنا هذه الذوات الممكنة، بما هي معدومات أشياء لها من ذاتها امكان الماهيات النظرية التي لم تصر بعد موجودة، بأنها مثلّ سوابق بالمقارنة الى المثل الافلاطونية ؟ هل يعني ذلك أن المقارنة بالمثل ضرب من

(34) هو المعنى الحقيقي لكلمتي موجود ومعدوم قبل أن يصبح لهما المعنى الاصطلاحي الفلسفي بمعنييه المعرفي (موجود ، معلوم، ومعدوم ، غير معلوم) والوجودي (موجود ، ثابت، ومعدوم ، غير ثابت). راجع لسان العرب في مادتي وجود وعدم ، أين يتضح أن الوجود والمعدوم أصبحا علّمتين على الثروة والفقر. ولعل علاقة الوجود والملكية كمفهومي (l'Être et l'Avoir) متناسبين اجتماعيا، قد حددت هذه الدلالة الحقيقية للكلمتين. ويبيّن أن استعمال المفردات ذات المدلول التجاري والاقتصادي في اللغة الدينية والفلسفية العربية من الأمور التي يحسر أن تغرب عن بال أحد ، فالأدوات التجارية (اليزان والميزان والسجلات)، ومفاهيم البيع والشراء والمقايضة والربح والخسارة في تقويم الأفعال من المصطلحات الدينية الرمزية. وكلمة جوهر وعرض من المصطلحات المالية والاقتصادية التي أصبحت مصطلحات فلسفية أو دينية الخ . . .

العبث، أم إن معنى العدم في الشيئية المدومة هو الذي يجب التركيز عليه، بخلاف ما وجه إليه النقد الأشعري الاهتمام، أعني معنى الشيئية في الشيء المعدم ؟ إن الصيغة «شيئية - المعدم»، قد تكون حاسمة لصالح هذا التأويل وضد الأول. ولكن، لما كان إثبات الشيئية للعدم يبدو معارضا للخلق عن عدم، فلعله هو السرُّ في تغليب هذا الفهم. أما إذا كان القصد هو إبراز العدمية في الشيء لذاته، فلعل الفهم، عندئذ، يتجه نحو إثبات الحاجة إلى الأساس الربوبي الذي يستند إليه الامكان الذاتي، لكي لا يبقى معدوما. إذا كان إثبات الشيئية للمعدم قد يُنقص من قاذورية الالاء، أفلا يكون إثبات العدم للشيئية دليلا على حاجتها إليها ؟ إذ حتى لو قابلنا بين الوجود الثابت المطلق والعدم المطلق، فإن هذا العدم، بما هو غير الوجود الثابت المطلق، يثبت له الغيرية المطلقة معه، فيصبح، بهذه الصورة، ذا ذات ثابتة هي عدم كونه الوجود الثابت. ولما كان هذا العدم المطلق، لا يفقد عدميته المطلقة، حتى ولو أعطاه الوجود المطلق، بما يوجد عليه به من وجوده، وجودا حادقا، فإنه يبقى، مع ذلك، عدما، لكونه لم يصر وجودا مطلقا فيكون العالم بذلك هذا الجودة من الوجود المطلق المغالط للعدم المطلق، أو الممكن الذي يصبح حاصلًا⁽³⁵⁾. إذ كيف لما ليس له من ذاته إلا قابلية الحصول أن يحصل ؟ وكيف لما يحصل ألا يكون له من ذاته حاصليته ؟ إذا نظرنا إلى عدم الحاصيلة الذاتية وجهنا اعتبارنا إلى العدم في الشيء، وإذا نظرنا إلى قابلية الحصول وجهناه إلى الشيئية في العدم. لذلك قلنا إن الذوات، بما هي ممكنات، مثلّ سوابب، لأن المثل الافلاطونية تتمتع بالوجود الحق اللامشروط، وهي إذ توجد الوجود الحاصل حسيًا وماديًا، تنزل من الوجود التام إلى الوجود الناقص أو من الوجود إلى العدم، بخلاف الحالة هنا. فالذوات الممكنة عدوم، وهي تصير

(35) وهو معنى عبارة ابن عربي المشهورة : «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه.. وكذلك المقابلة بين وجهي الأشياء إلى ذاتها (عدم) وإلى الله (وجود) الغزالي مشكاة الأنوار، راجع لاحقًا III. 1 و 2.

موجوداتٍ بحق، والمثل موجوداتٍ بحق، وهي تصير عدومًا. النقلة من الوجود الماهوي للمثال الى العدم العالمي - الزماني المكاني - نقلةٌ من الفعل المطلق الى الفعل المشوب بالقوة، ان صح التعبير بالمصطلح الأرسطي⁽³⁶⁾، والنقلة من الامكان الماهوي للمعدوم، بما هو شيء، الى الوجود العالمي - الزماني والمكاني - نقلةٌ من القوة المطلقة الى القوة المشوبة بالفعل. أفلا يعني ذلك، التقابل التام بين سلم الشرف الافلاطوني (بين المثال والمثول) وسلم الشرف الاعتزالي (بين الشيء المعدوم والموجود) ؟ اذ في الحالة الأولى يكون الحاصل من فعل الخلق، لو سلمنا بوجوده، دون النموذج الذي حاكاه الخالق، وفي الحالة الثانية، يكون الحاصل من فعل الخلق أسبى منه، إذ أنه حقق له شرط الظهور الفعلي لمقتضيات ذاته التي انتقلت من الاقتضاء الامكاني الى الاقتضاء الحسولي⁽³⁷⁾.

(36) والواقع أن مسار الفكر الافلاطوني كان مضاعفا. فهو بالتنازل أدخل العدم في الوجود (محاورة السوفسطائي لتأسيس مشاركة المثل والحمل المنطقي) والتعدد في الواحد (محاورة البارميندس لنفس الفرض) وبالتصاعد أدخل الواحد في المتعدد (محاورة الفيلاّب لنفس الفرض) والوجود في العدم (محاورة طيمائوس لنفس الفرض). ومعنى ذلك أن الفصل بين المبدأ الصوري الخالي من كل مادة والمبدأ المادي الخالي من كل صورة يقتضي البحث عن الحل، إما بإدخال المادة في الأول بالتنازل، أو إدخال الصورة في الثاني بالتصاعد. وفي الحالتين لا بد من الثنائية المبدئية.

(37) ان اعتبار الماهوي دون الوجودي، أو اعتبار النقلة من الأول الى الثاني صعودا وليس نزولا في السلم الوجودي، رغم رفض مفهومَي القوة والفعل، يَنقُلُنَا نهائيا من الافلاطونية ذات التصور التنازلي من تمام المثال الى نقصان المثل الى ما يقابله تماما، وهو التصور التصاعدي من نقصان المثال الى تمام المثلول. والماهوي غير الراجع الى القوة الارسطية، بما هو امكان، يجعل المصدر الكلامي للافلاطونية المحدثة الجبرمانية بتوسط التصوف أمراً واضحاً الثبوت، خاصة اذا طابقنا باطلاق بين نفي الافلاطونية والارسطية معاً، واعتبرنا الماهوي الممكن من جنس آخر لا يَرُدُّ الى المثال بما هو معدوم، ولا يَرُدُّ الى القوي بما هو ماهوي ، راجع في ذلك فصل افلاطون من تاريخ الفلسفة لهيجل (محاضرات في تاريخ الفلسفة ج 3، الفلسفة اليونانية، فران وخاصة ص 407 - 429 ، قيمة الفلسفة ومدلول المثال وخلود النفس ومعنى الكلبي الذي يتعين).

الا يعني هذا أن السر في ذلك هو معيار المشكلة بين الشاهد والغائب، حيث يكون فعل الخلق قد قيس على الصناعة الانسانية التي يتقدم فيها التصور على الانجاز ويشترطان معلومية المتصور والمقدورية عليه المضافتين الى عالمية المتصور وقادريته ؟ لذلك فانه ما كان لمثل هذه الاشياء المعدومة أو المثل السوالب أن تكون ممكنة لو لم تستند الى تغيير جذري للنظرية الاعتزالية في طبيعة الذات الالهية. لا بد لهذه النظرية أن تفعل مع الواحد الاعتزالي الناتج عن التنزيه والتعطيل المطلقين ما فعله افلاطون مع الواحد البارمينيدي⁽³⁸⁾، فتضع نظرية تدخل العدم في الوجود والكثرة في الوحدة. وذلك هو دور نظرية الاحوال المطبقة على الذات الالهية أولاً، والمعممة على غيرها من الذوات، بعد ذلك.

وفعلاً فالاشياء العدمية، لكونها ليست مثلاً موجبة، لا توجد بذاتها، واذن فهي بحاجة الى ما تقوم به كإمكان ذات ليس لها من ذواتها الآ قابلية الوجود والعدم. وهذا الأمر الذي ستقوم به، أو يحكمه، هو أحوال الذات الالهية أو الـ ما هو عليه بذاته، من حيث انها لها القادرية والعالمية. وقد غيب هذا الأمر توالي العدم والوجود على الذوات الممكنة، بما هي ذوات، فأبعدنا عن الاحوال التي لا توصف بالعدم ولا بالوجود⁽³⁹⁾.

(38) افلاطون، السوفسطائي ، 241 - 245 هـ : اثبات الحاجة الى ادخال العدم على الوجود في الواحد البارمينيدي.

(39) فإما أن للذوات المعدومة بما هي ذوات أي بما هي ما هي عليه بالذات، أحوالاً مثل الذات الالهية، اذا كانت الاحوال ذاتية لما هي أحوال له، أو انها عديمة الاحوال. وعندئذ، تصبح الاحوال غير ذاتية لما هي أحوال له، ومشروطة بالوجود، فتكون الاحوال مقتضاة للذات بعلّة الوجود. لكن كون الاحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم يجعلها غنية عن هذا الشرط، فتكون ذاتية لذاتية الذات، وهي إذن نفس الأمر يُعتبر من وجهه الفاعل عند الالاء، فتكون العالوية والقادرية حالاً عليها الذات الالهية، وتكون المعلومية والمقدورية حالاً عليها الذات المعدومة، وفعلاً فالمعلومية والمقدورية المنسوبة الى الذات المعدومة تبقى لها حتى عند وجودها، وهي إذن حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم، بمعنى كونها معزل عنهما لثبوتها فيهما معاً، وصيغة المفعول فيها لا تعني انها مفعوله، بل وجودها فقط هو المفعول عند الإحداث.

ولكن، اذا أخذنا مفهوم الحال، في دلالاته اللفظية الخالصة، كان مدلوله «نهاية الماضي وبداية المستقبل»⁽⁴⁰⁾، أي نفي التعاقب بما هو حد، أو أن لا يتوالى فيه، تعاقباً، العدم والوجود، بما هما قسما الامكان، بل يتساوقان باطلاق، وهو اذن، «كفاية - حد، للتطابق بين القسمين أو «كحد - غاية، لهما في تقاربهما الذي يجعل نهاية العدم تطابق بداية الوجود، حال مطلق خارج الزمان، وفوق التغير، ولا يختلف في شيء عن كون الأمور «هي - ما - هي - لا - لعل - باطلاق». وتلك اللحظة هي لحظة المطابقة بين الحال كحال والماهوي اللازماني. فما يكون الحال عندئذ ؟ أليس هو كون «الماهو - عليه - بذاته، يقتضي الـ «كونه - لا - أحد - بما - هو - عدا»، ؟ «الماهو - عليه - بذاته، حتى اذا قيل عن الرب فهو يعني الكون «لا - أحد - بما - هو - عدا»، وهو مطابقة الذات لذاتها أو الهائية الذاتية، حيث يتطابق «الكون - ما - هو - عليه - بذاته، و«الكون - لا - أحد - بما - هو - عدا»، تطابقاً لا يصح وصفه بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالعدم، ولا بالمعلوم ولا بالجهول، لكونه شرط الوجود والعدم، والحدوث والعدم، والجهل والعلم، كأحوال متعاقبة. فيكون الحال محايثة الذات لذاتها.

وعندئذ نفهم تدخل نظرية الحال في المواضع الثلاثة التالية ، فثبت الحال في ثلاثة مواضع : أحدها ، الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه، فاستحق ذلك الوصف حال كان عليها، والثاني ، الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى الحال ، والثالث ، ما يستحقه لا لنفسه، ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده الحال. وأحوجه الى هذا السؤال معمر

(40) الجرجاني، التعريفات ص 85.

في المعاني⁽⁴¹⁾،⁽⁴²⁾. فالموضع الأول يؤسس استحقاق الصفة للموصوف بها لنفسه بالحال التي عليها الموصوف. ومعنى ذلك أن استحقاق الالاء لصفاته الأربع، مثلا، المؤسس على كونه - ما - عليه - في ذاته، يعني استحقاقه لها للحال التي هو عليها. واذن فـ «ما - الشيء - عليه - في ذاته، والحال التي هو عليها شيء واحد يقال إيجابا في الحالة الأولى، وسلبا في الحالة الثانية، إذ يعني مفهوم الحال التي هو عليها نسبة ذاته إليه أو نفيها عن غيرِهِ» ، «ما عليه ذاته، الذي له هو، حاله التي هو عليها». وهذه النسبة إلى الذات هي نفي النسبة إلى غيرها، وهو شرط الحمل الذاتي للذات على ذاتها، إذا لم تكن مصحوبة بالغيرية، أي أنها لو كانت وحدها لاستغنت عن كل الحدود ولا تمتنع أن يكون لها «ما - هي - عليه»⁽⁴³⁾.

والموضع الثاني يؤسس استحقاق الصفة لمعنى بحال جعلته يختص بذلك المعنى. فالمعنى الذي لأجله كانت الصفة لا يحلّل الاستحقاق إلا لاختصاصه بالموصوف. واختصاصه بالموصوف يؤسسه «حالّ عليها - الموصوف - المختص - بذلك - المعنى». وهذا يطابق، في الفلسفة الأرسطية، معنى الأعراض الذاتية

(41) ويعني البغدادي أن الحال البهشمي يستهدف التخلص من التسلسل اللامتناهي الذي تقتضيه نظرية المعاني التي وضعها معمر ، والربط بين التسلسل في نظرية المعاني والتسلسل في الحركة والسيلان مجده واضحا في مقالات الأشعري الفترتان 41 و 42 ص 35.

(42) البغدادي، الفرق، ص 195.

(43) الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول ص 238 ، وقال قائلون الباري غير الأشياء والأشياء غيره لنفسه وانفسها. والقائل بهذا القول الجبائي.. ويبيّن أن أبا الحسن يتحدث عن رأي زوج أمه، وليس عن ابنه أبي هاشم. ولو أخذنا القول واضفنا إليه «لما - هو عليه - لذاته، عوضا عن «لنفسها» ولما - هي - عليها - لذاتها، عوضا عن «لنفسها»، أصبح النص دالا على التلازم بين «الهو» و«الغيرية» في هذا القول، وذلك بالنسبة إلى الذات الإلهية وذوات الأشياء المدومة والموجودة، أي ذوات الأشياء العالمية قبل أحداثها، وبعده.

التي لها أساس في الماهية، دون أن تكون منها ، مثل كون مجموع الزوايا في المثلث الاقليدي مساويا لقائمتين. وهذا المعنى الذي يعود اليه الوصف والذي هو ليس لما عليه الذات، هو ما عليه حال العرض الذاتي للذات، أي للوسائط المعللة للحمل بين الذات والعرض الذاتي الذي لا ينسب الى الماهية⁽⁴⁴⁾. وهذا هو النوع الثاني من الحال.

والموضع الأخير يؤسس استحقاق الصفة لا على الذات، ولا على معنى، بما هما حال ما عليه الذات أو ما عليه أحد أعراضها الذاتية، بل بما هو عرض غير ذاتي. وهنا فقط نجد عبارة "دون غيره"، اذ لا وجه لاختصاصه غير واقعة الاختصاص غير المعلوم بحال الذات، ولا بحال أحد أعراضها الذاتية⁽⁴⁵⁾. ولعل هذه هي الحالة الوحيدة التي يصح فيها اعتراض مَعْمَر، اذا اعتبرنا أن الموضعين الأولين يمكن أن يردّا الى الموضع الأخير. فاذا نفينا نظرية الاحوال، واعتبرنا العِلَل لا متناهيةً للاتناهي السيلان الأبدي بين الوقائع اللاتابتة، يكون تسلسل التعليل مُحَاكِيًا لتسلسل السيلان، ويكون نفي الذات بما هي ذات ماهيات ثابتة، وما ينجر عنه من نفي للأعراض الذاتية، ومن ثم لكل ضرورة انطولوجية، وحمل علمي مستند اليها.

(44) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الدال 30، 1025 30^أ - 32 ، ويُنهم العرض كذلك بصورة أخرى ، انه ماله أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه ، مثلا بالنسبة الى المثلث، خاصةً، مجموع الزوايا المساوي لقائمتين..

(45) أرسطو ما بعد الطبيعة الدال 1025.30 42^أ ، وبالتالي فنظرا الى انه يوجد بعض المحمولات، والى ان بعضها ينتمي الى بعض الموضوعات وبعضها لا ينتمي اليها الا في مكان محدد وفي زمان محدد، فان كل محمول ينتمي الى موضوع لا لكون الموضوع هو ذلك الموضوع بالذات ولا لكون الزمان هو ذلك الزمان والمكان هو ذلك المكان، فان هذا المحمول يكون محمولا بالعرض (غير الذاتي)..

وبما يثبت هذا المدلول الانطولوجي المنطقي لهذه المواضع الثلاثة الدحض الذي أنهى به البغدادي هذا العرض : «و قال أصحابنا : ان علم زيد اختص بعينه، لا لكونه علماً، ولكون زيد | زيداً|، كما نقول : ان السواد سواد لعينه، لا لان له نفساً وعيناً»⁽⁴⁶⁾، اذ لا يمكن ان يكون الامر اوضح مما هو عليه في هذه الفقرة : ف «لا لكونه علماً ولكون زيد»، و«لا لان له نفساً وعيناً»، تنفي كلها الحال من حيث هو دال على الكلية، اذ يقابل بها «اختص بها لعينه»، و«السواد سواد لعينه». العين هنا مقابلة للحال مقابلة الجزئي للكلية عامة، لا بما هو مجرد اسم، بل بما هو ذو قيام ماموي يجعله قابلاً لان يكون معللاً لعالمية العالم، بما هي صفة.

وبين ان «كونه علماً، ولكون زيد، وله نفس، وله عين، احوال عامة متوازية» ، فكونه علماً، حالة خاصة من «كونه ذا نفس، او وهو»، و«لكون زيد، حالة خاصة من «كونه ذا عين»، اي ان الذات بما هي احوال او «ما هي عليه، يمكن ان تكون كلية او عينية، ولكنها لا تؤثر بكونها ذاتك» ، فهي لا تؤثر بكونها كلية، ولا بكونها عينية كلياً بل بكونها تلك العين بالذات⁽⁴⁷⁾» ، «فالكون - عيناً، يعم جميع الاعيان، وهو غير مؤثر، بل المؤثر هو عين الموصوف، لا كونه عيناً» ، ان السواد سواد لعينه، لا لان له نفساً او عيناً.

(46) البغدادي، الفرق ص 195 .

(47) ف «الكون - عيناً، امر عام يشمل كل الاعيان، بما هي اعيان». و«الكون - هذه - العين - المشار - اليها، تخصها». وهذا هو مدلول الفرق الذي يعبر عنه البغدادي بهذه العبارة : «ولا لان له نفساً وعيناً، اذ ان له، عام وخاص كذلك. فالله - نفس - وعين، يعم جميع الاعيان، وال الله - هذه - العين - المشار - اليه، غيره».

I . 5 . علاقة منزلة العلم الكلامية بالفلسفة والتجويد

وبذلك يتضح أن نظرية الحال، بما هي «ما - عليه - الذات - الالهية، أو الذوات المعدومة»، أسست استحقاق الموصوف للوصف كلاميًا، في الوجود وفي القول. ومن ثم فهي، فلسفيًا، مشكلة لتأسيس استحقاق الحمل منطقيًا المستند الى الضرورة الوجودية، التي تستند اليها الماهيات، وما يرتبط بها من أعراض ذاتية. لذلك قلنا : انها من جنس الغيرية والعدم الإضافي الذي اضطر اليه افلاطون في محاوره السوفسطائي، لجعل المشاركة بين المثل والحمل أمرين ممكنين، أي تأسيس الموازة بين المشاركة الوجودية بين «الما - عليه - الأشياء - في ذاتها، والحاملة المنطقية بين تصوراتها. فوازي التعدد في الذوات أو الأحوال عند أبي هاشم نظرية الغيرية والعدم عند افلاطون، مثلما وازى القتل الرمزي للأب بارميندس القتل الرمزي للأب أبي علي، فانتقلنا من «الاستحقاق - للذات، الى «الاستحقاق - لما - هو - عليه في - الذات»⁽⁴⁸⁾. ومثلما قُتل بارميندس بمعتين افلاطوني وأرسطي، فسيفقتل أبو علي بمعتين، بهشمي (ابنه)، وأشعري (ربيه)، ولكن في اتجاه معاكس للحل الافلاطوني والأرسطي.

ويقتضي هذا التحديد للكلية النظري - ما عليه الذوات لذاتها - أن يُصبح الكلية العملي الذي يستند اليه التحسين والتقبيح العقليان في الاعتزال

(48) الاستحقاق للذات، غير الاستحقاق لما عليه الذات، بالمعنى التالي : ففي الحالة الأولى علة الاستحقاق أخذت كوحدة لا تتمايز فيها أحوال، وفي الحالة الثانية أصبحت الذات، بما هي علة، غير مأخوذة كوحدة، أو على الأقل هي مأخوذة كوحدة ذات أحوال، والآ لما كان بين التعليل بالذات والتعليل بها - هي - عليه - في - الذات، أي فرق، ولما أصبح وضع نظرية الأحوال البهشمية المصاحب لاضافة هذه العبارة أدنى معنى، فلا نفهم عندئذ علة القطيعة بين الأب وابنه.

مُسْتَحَقًا بحكم ما عليه الذات في ذاتها، وبذلك يتم التناسق بين كون القادرية محدودة بما للمقدور عليه من ذات «هي - على - ما - هي - عليه - في - ذاتها»، ومفهوم العدل التشريعي، فإذا كان فعل الخلق خاضعًا للكلية النظري، أو لما عليه الذوات في ذاتها، بما هي ذوات سوابل (معدومات - أشياء) أو ماهيات ممكنة، فإن فعل الأمر ليس وضعًا مطلقًا وحرًا للقيم، بل هو خاضع كذلك لقيم ذاتية لهذه الذوات السوابل التي تمثل حدودا للقادرية. ومن ثم فالأمرية، مثل القادرية محدودة، وهي خاضعة لكلية عملي، خضوع الأولى لكلية نظري. وليست الأحوال، في الذات الالهية، حال الأمر والخلق وما يستندان اليه من أمرية وقادرية وعالمية، الآ الوسيط بين الذات الالهية والذوات السوابل، قبل احداثها، وعنده، وبعده تأسيسًا للمشاركة بين الذوات بما هي كليات نظرية، وللحمل في القول بين تصوراتها.

ومعنى ذلك أن الكلية النظري - ما عليه الأشياء - والكلية العملي - قيمة الأشياء الذاتية -، أمران موضوعيان، أن صح التعبير، ليس للذات الالهية بما هي «ما - هي - عليه»، جعلهما يكونان ما هما، وأن كان لها ايجادهما في الوجود العالمي، أي في الظهور الزماني والمكاني لمقتضيات ذواتها وصفاتها الذاتية⁽⁴⁹⁾. وقد اعتبرناهما كليتين سالبين لأنهما، بما هما الامكان الماهوي المجرد،

(49) وبذلك لا تصبح عبارة «شيئية المعدوم» دالة في الاتجاه الأول للاضافة فقط (وصف المعدوم بالشيئية، وهو معنى الحد من قدرة القادر عند اليجاد الذي ينهى العدم باضافة الوجود ولا يتدخل في الشيئية)، بل وكذلك في الاتجاه المقابل (وصف هذه الشيئية بأنها شيئية معدوم وهو معنى الحد من الشيئية المحتاجة الى الغير ليضيف اليها الوجود)، في الحالة الاولى نعد من القادرية، وفي الحالة الثانية نعد من حدما باثبات حاجتها اليها، ومن هنا يصبح السلب محركا نحو اليجاد.

لا يقومان بذاتهما. ولعل عدم القيام بالذات هذا ليس فقط في حالة عدم، بل وكذلك في حالة الوجود، وهو ما يؤيد بالضرورة نظرية وحدة الوجود، إذ أن اشتراط قيام الذات المعدومة حال عدم وحال الوجود، بالذات التي وُجُوْدُها لا يشوبه عدم، يعني أن الوجود الذي تقوم به الذات الأخرى ليس إلا وجودَ الذات الالهية. لكن هذا الامكان الماهوي الذي وُصف بكونه معدوما - شئية المعدوم - ليس هو بَعْدُ وُجُوْدًا ماهويا يقوم بذاته قبل الوجود المادي المحسوس، والآ لزال كل فرق بينه وبين الوجود الماهوي الموجب للمثل، رغم ما لاحظناه من تماثل بين نظرية عدم الواردة في السوفسطائي، ونظرية الحال البهشية.

وقد استعدت البهشية، بذلك، الى الانتساب الى التشيع المعتدل، ومن ثم الى الصدام مع التشيع المغالي ومع الافلاطونية المحدثة، وهو ما يعزل الانحصار التدريجي للاعتزال غير المتسكن فيها⁽⁵⁰⁾. وعلمنا أن نفهم سر هذا الانقلاب : كيف نفهم نظرية الأشياء المعدومة أو المثل السوالب، ونظرية الاحوال أو المكونات الكلية للماهيات، بما هما محدّدتان لمنزلة الكلّي النظري والكلّي العملي ؟ كيف نفهم انقلاب السّلم الوجودي ، فالتّماثل له الوجود الحق لذاته قبل ايجاد العالم، والشئ المعدوم ليس له الوجود الحق لذاته، قبل ايجاده العالمي. المثلّ غير الامكان الماهوي المعدوم. فهذا الأخير ليس له حتى الوجود بالقوة، الأرسطي الذي حاول بعض الأشاعرة استنتاجه من شئية

(50) راجع في ذلك شهادة الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
نشرة الدكتور علي سامي النشار ص 45 وهي شهادة أشار اليها الدكتور أحمد
محمود صبحي في كتابه في علم الكلام، المجلد الأول ، المعتزلة، الاسكندرية، طبعة
رابعة 1982 ص319.

المعدوم⁽⁵¹⁾ ولا حتى الوجود الالهي المتقدم على الوجود الطبيعي السينوي
المؤسس للفصل بين الماهية والوجود⁽⁵²⁾، رغم ما سنرى من صلات بينهما
في الفصول اللاحقة.

ما هذه الذوات الممكنة التي ليس لها وجود المثال الافلاطوني، ولا
وجود القوة الأرسطية، ولا وجود الماهية السينوية ؟ هل تكون تأسيسا عقليا
تراجعيا لذات الوجود، بعد وجودها، على امكانه قبله، اذ لولاه لما صارت
موجودة ؟ فيكون الامكان، هنا، بمعنى عدم الامتناع، بما هو امكان منطقي
خالص مغاير للامكان بمعنى الوجود بالقوة⁽⁵³⁾ ؟ ان عدم الامتناع القبلي
المستنتج من الوجود البعدي، بوصف الاول شرطاً في الثاني ومتقدماً عليه،
لا يمكن ان يَحْدَ الآ بكونه معدوماً. واذن فالمعدوم، بما هو شيء ممكن
الوجود، هو اللامتنع الذي يتداول عليه العدم والوجود، بما
يعني ان العدم، بما هو قسيم الوجود، غير العدم بمعنى المتنوع،
وان الوجود، بما هو قسيم العدم، غير الوجود بمعنى الواجب،

(51) الشهرستاني، نهاية الاقدام، تحقيق الفرد جيوم، القاعدة السابعة ص 150 - 169.

(52) اذ ان ابن سينا يصف هذا الامكان الماهوي بكونه وجوداً ااهياً، وهو ما لا يجد في
حد شينية المعدوم البهشمية، ابن سينا، الشفاء، الالهيات، 1. v، ص 204 - 205.
وسنعالج هذا فيما بعد III، 2. خاصة.

(53) الغزالي، تهافت الفلاسفة، الامكان بما هو غني عن موضوع يقوم به فلا يكون
عندئذ معنى الامكان بالقوة، الامكان الذي ذكرتموه يرجع الى قضاء العقل.
فكل ما قدر العقل وجوده قلّم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنًا، وان
امتنع سميناه مستحيلًا، وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه
واجبًا. فهذه قضايها عقلية لا تحتاج الى موجود (المادة التي هي
بالقوة) حتى تجعل وصفاً له، ص 120. ولكن، ألا يكون هذا المعنى اشعرياً أكثر
بما هو بهشمي ؟ اذ ان وضع الامكان بما هو قضية عقلية قد صاحبه نفي كونه ذا
وجود ثابت غير الذي له في العقل القاضي. وطبعاً فهذا العقل - الذي يقوم به الامكان
كقضية عقلية لا تستدعي موضوعاً تحمّل عليه متقدماً عليها - يمكن ان يكون العقل
الانساني او العقل الإلهي.

فيكون «الممكن» - الوسيط - بين - الممكن - والواجب، هو ما يتوالى عليه العدم والوجود، دون أن يكون هو معدومًا أو موجودًا ، ذلك هو مدلول اجتماع الشينية والعدمية فيه، مع انتفاء استفراد احدهما به. فيكون للشيء المعدوم والحال نفس المدلول الانطولوجي أو نفس الوظيفة الانطولوجية المؤسسة للمشاركة بين المعاني وللحمل بين تصوراتها. والحال عندئذ، بما هو حال الذات الالهية، وبما هو فوق الوجود والعدم، هو الوجوب، والحال بما هو حال الذات العالمية، بما هي مَتَصِفَةٌ بتوالي حالي العدم والوجود، هو الامكان. فيكون الحال حاليين ، حال الذات الالهية، وحال الذات العالمية، وهما حالان يتقابلان تقابل الوجوب والامكان، والاول فوق الوجود والعدم، والثاني دونهما ؟

ولا يمكن، هروبا من التأويل الافلاطوني والارسطي، أن نحط من نظرية الذوات المعدومة والاحوال فنجعلها مجرد اسقاط نفسي لعملية التراجع في تحليل الفعل الانساني، حيث يكون عدم الامتناع أو امكان الوجود الشرط الذي يستند اليه طريقتان الوجود على المحدثات، بل هو شرط ذاتي، بصرف النظر عن التعقل الانساني، بل وحتى عن التعقل الالهي، اذ بدون هذا الشرط لا يبقى من الجهات الا الامتناع والضرورة اللتين تصبحان العدم الازلي والوجود الازلي، فيمتنع عندئذ الوجود العالمي الخاضع للصيرورة والزمان، ونعود الى الواحد البارميندي، قبل شرط التعدد الذي ادخله عليه افلاطون، في محاوره السوفسطائي.

لذلك قسنا دور نظرية الاحوال البهشمية بدور نظرية العدم النسبي الافلاطونية التي كانت العقوق الضروري، حسب رأي افلاطون، العقوق الذي

يتمتع بدونه تأسيس علم الوجود عامة، وعلم الوجود العالمي خاصة، مثلما كانت نظرية الأحوال، حسب رأي أبي هاشم، العقوق الضروري الذي يتمتع بدونه تأسيس علم الربوبية خاصة، وما في الوجود العالمي من ربوبي عامة، أعني من دور للقادرية وللأميرية يكون، خلافا لما يقول به الأشاعرة، محدوداً بما عليه الذوات لذاتها، وبقيمتها الذاتية.

* * * *

ومثلما كانت البهشمية تأسيساً خاتماً لنظرية «شينية - المعدوم، أو المثل السوالب على نظرية الأحوال المتجاوزة لتنزيه الوجدانية الربوبية الاعتزالية الأولى، كانت الأشعرية تأسيساً خاتماً لنظرية «لا - شينية - المعدوم، أو القوى السوالب على نظرية الصفات الموجبة المتجاوزة للتشبيه الستى الأول. ومعنى ذلك أن ما وصفه الهمداني بالوقاحة عند الأشعري⁽⁵⁴⁾ كان الخطوة اللازمة لتأسيس لا شينية المعدوم. وهذا ما نسعى إلى بيانه الآن، بعد تحليلنا للحل البهشمي، بابرار التوازي التام بين الأفلاطونية السالبة عند أبي هاشم، والأرسطية السالبة عند أبي الحسن، دون إطالة، لأن إثبات الأمر الأول لم يكن معهوداً، ولأن التسليم بالثاني هو العلة في عسر قبول الأول. فلو لم يفرض النقد الأشعري تأويلاً أرسطياً لشينية المعدوم والأحوال بدعوى قدم العالم المقتضاة، ولو لم يكن هذا

(54) راجع الهامش 18 من هذا الفصل والمرجع الذي يشير إليه.

التأويل الأرسطي دافعا الى سلب الافلاطونية بالمعنى الأرسطي - المقابلة بين الوجود المثالي للعقلي، والوجود القوي له -⁽⁵⁵⁾، لما غاب عن الادهان سلب الافلاطونية بمعنى آخر غير أرسطي، لغياب مفهوم القوة والمادة الاولى في البهشية، الا اذا اعتبرنا التعلق بالقادرية والعالية والامرية قوة ومادة أولى. وهو ما لا يمكن قبوله اطلاقا⁽⁵⁶⁾.

(55) واذن فالتأويل الأرسطي لشئية المعدوم كقوة يؤخذ بمعنى النقد الأرسطي لمفهوم اللا محدد الافلاطوني الذي أدى الى مفهوم المادة الأرسطي (المسماح، المقالة الاولى الفصل 9، 191 ب 20 - 192 أ 13)، لأن المستهدف بالنقد هو اضافة الشئية الى العدمية، بما يجعل مجموع المفهومين من جنس القوة في المادة التي بقوتها على الصور تكون شيئا، وان في شكل عدم نسبي أو حرمان موجب، وهو ما حاول اثباته فان دان بارغ ورفضه فرنك (الهامش 10 من الفصل المشار اليه المعدوم والوجود ص 207)، دون تحليل واضح. والتحليل الذي نضيفه الى هذا الرفض، لكي يصبح مقبولا، هو أن استحالة هذا التأويل علقتها انعدام هذا اللامحدد الافلاطوني في حالة شئية المعدوم، بل، بالعكس، لن يضيف الوجود أي تحديد للذوات المعدومة، بل سيجعل تحدياتها التامة تظهر لا غير. واذن فالصورة هنا قوية على الوجود، وليست المادة قوية على الصورة. فاذا كان الجوهر جوهرًا يستحق كل الصفات التي يستحقها لذاته، في عدمه كما في وجوده، فأي شيء يضيفه اليه الوجود؟ ليس هذا قوة في الصورة على الوجود، عوض أن يكون قوة في المادة على التصور؟

(56) كيف يمكن أن تكون القادرية والعالية، بما هي مستحقة للذات الالهية بما هي هي، من جنس القوة الأرسطية؟ بل وحتى القدورية والعلمية، كيف يمكن أن تكونا قائمتين بمادة أولى لها ما للذات الالهية، التي تقوم بها القادرية والعالية، من وجود واجب وقديم؟ أن تمام المثال المتقدم على نقصان المثلث يجعل وجود المثلث اللاحق أمرا اعتباطيا. إذ ما الفائدة في النزول من المثال التام الى المثلث الناقص؟ كما أن الصورة التي بالقوة وتصبح بالفعل تبدو أمرا غير مفهوم، إذ كيف للآم أن يقوم بالانقص (القوة في المادة الاولى)؟ فهل يمكن تصور ضرب ثالث من القيام غير قيام المثال بذاته وقيام القوة بالمادة؟ بأي شيء يقوم الشيء المعدوم بما هو ذات معدومة؟ كيف نفهم اللاحاصل وجودا والحصل ذاتا، بما هو يمكن الحصول قادرية، ومن ثم غير ممتنع الوجود مقدورية؟

وحتى نستفيد منهجياً من التناظر بين المذهبين، إذ هُما تَحَادَدًا في كل المسائل التي تكونت منها الاشكالية الواحدة التي يستند اليها نسقُهما⁽⁵⁷⁾، ودون حصرٍ لهذا التناظر في الدور المنهجي الذي نقتصر عليه لابرار المنزلة الكلامية للكلبي الممهدة للمنزلة الفلسفية⁽⁵⁸⁾، فاننا سننطلق من العلاقة الوطيدة بين مسألة الذات والصفات اثباتاً وسلباً، ومسألة شيئية المعلوم اثباتاً وسلباً. ولما كنّا قد اعتمدنا، في دراسة البهشمية من هذا الوجه، على مصدرين

(57) لو طرحنا هذه المسألة في الحلين الافلاطوني والارسطي لكانت في شكل هذا الشك المزودج ، اذا كان عالم المثل تاماً وغنيا بذاته فما الحاجة الى اللامحدود ولم وجوده الناقص في العالم المادي (عند افلاطون) ؟ واذا كان الالاء - فعلا محضاً - خارج - العالم - ولا - يعلم غير - ذاته.. ولا يلتفت حتى مجرد الالتفات الى العالم فما حاجة هذا العالم اليه ؟ ولم وجوده القوي (العالم) المادي الذي يحاكيه (عند ارسطو) ؟ اللامحدود المطلق والفعل المحض يبسوان امرين نافلين او مجرد غائتين مفروضتين عقلا لا غير، الاولى في فقدان الوجود، والثانية في فقدان اللاوجود. ومن ثم فالمشكل يصبح الانفصال الموضوع، في الحالتين، بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ثم الاتصال بينهما في عالم وسيط بينهما. أما اذا طرحناها كلامياً فهي تصبح، في الحلين البهشمي والاشعري، محاولة التوفيق بين ذاتين وقع التسليم، من البدء، بأنهما موجودان لا يتمانعان في الوجود بل في الاستغناء والحاجة. ولا معنى للذات، في هذه الحالة، الا الاستغناء والحاجة أو السيادة والعبودية، وذلك بعد حصول الایجاد. لذلك انتهت صياغة المقابلة الى الوجود الواجب (لا واجب الوجود، الا اذا كان القصد الوجود الواجب الوجود) والوجود الممكن (لا يمكن الوجود، الا اذا كان القصد الوجود الممكن الوجود)، وذلك لعدم تقدم الجهات على ما هي جهات له، الا اذا فرضناها مجرد فرضيات ذهنية. والظن بتقدم الجهات على الوجود هو الذي يفقد الدليل الوجودي الذي يعتمد عليه الكلام دلالة الفلسفية العميقة، اذا اصبح الامر مقصوراً على التقابل الجهوي.

(58) إذ ان التاويلات التهم، التي فهم بها المتكلمون بعضهم البعض والفلاسفة بعضهم البعض (ابن رشد ضد ابن سينا مثلاً) وفهم بها هذا الفريق ذاك أو ذاك هذا تعيننا بالدرجة الاولى لعلتين ، أولا لأنها تثبت الدور الذي أدته المرجعية الافلاطونية المحدثة بحدوثها الافلاطوني والارسطي، وثانياً لأنها، في النهاية، لم تبق مجرد تهم بل آل الكلام اليها بتوسط الفلسفة، وآلت الفلسفة اليها بتوسط الكلام، في المرحلة الثانية، مرحلة الفصل التي نخصص لها المقالة الثالثة.

أحدهما معها والثاني عليها، فأننا هنا أيضا، نعتمد على مصدرين أحدهما مع الأشعرية، والثاني عليها⁽⁵⁹⁾.

لقد رأينا أن ما رَبَّحَهُ المَعدومُ من الشَّيْئَةِ تَحْمِيْرَتُهُ الذَّاتُ الالهيّة من القادريّة والعالميّة. فالشَّيْئَةُ المتقدّمة على الوجود، وبصورة أدقّ المتقدمة على الإيجاد، هي ما لا تستطيع القادريّة أحداثه في الشَّيْءِ المقدور عليه، أنها كون الشَّيْءِ ما هو عليه في ذاته، بوصفه غَنِيًّا عن التعليل بعلة خارجية، خلافا للوجود الذي يضاف إليه عند الإحداث. أفلا يعني التناظر بين الأشعرية والبهشمية أن ما سيفقدُهُ المَعدوم من الشَّيْئَةِ سَتَرَبَّحَهُ الذَّاتُ الالهيّة من القادريّة والعالميّة ؟ فاللاشيئية المتقدمة على الوجود، وبصورة أدقّ اللاشيئية المتقدمة على الإيجاد، هي إطلاقُ القادريّة التي تستطيع أحداثَ كلِّ الشَّيْءِ المقدور عليه ذاتًا ووجودًا، إذ ليست ذاته أمرًا متقدّمًا على وجوده ولا شَيْءًا في الشَّيْءِ يكون غَنِيًّا عن التعليل ! وبذلك يصبح التناظر تامًا بين المذهبين : الربح والخسارة بين الآلاه والأشياء العالميّة. فما يثبت للواحد يجب أن يَنفَى عن الآخر، لعدم امكانية المزاوجة : واذن فايجابُ الصفات أو سلبُها رهين سلبِ الشَّيْئَةِ عن المَعدوم أو اثباتها. ولا يمكن، من ثمّ، قَدُّ الموجودات الى عَنَصَرَيْنِ، أحدهما ماهوي قابل للتقدم على الوجود، والثاني وجودي يمكن أن يلحق، مما يجعل الإيجاد متعلّقًا بهذا العنصر دونَ ذاك، ويجعل الوجودَ مجردَ عَرَضٍ قد يلحق وقد لا يلحق بالماهية.

(59) فأما الذي على الأشعرية فنكتفي من أخذناه مع البهشمية، أعني الهمداني، وأما الذي معها فسنكتفي بآبن فورك (المتوفى سنة 406 هـ . 1015 م) في كتابه مسجود مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري تهذيب الأستاذ دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت 1986. وطبعًا لو كان الكلام موضوعًا لكان ذلك غير كاف. ولكن الصفة التمهيدية لدراسته. في بحثنا، نجعلنا نقتصر على النص الأكثر تمثيلًا لغرضنا.

ان مَصَدَرَنَا السَّالِبَ، الهمداني، قد وصف ايجاب الصفات وأزليتها وقدمتها، في الحل الأشعري، بأنها وليدة وقاحة أبي الحسن : «ثم نبخ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحتها وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»⁽⁶⁰⁾. والوقاحة تتعلق باللفظ، قديمة، وليس بالحل الذي يشارك فيه الأشعري ابن كلاب. فما هو هذا الحل ؟ ولم يقتضي نفياً شينية المعدوم ؟ كيف فهم هذا الاقتضاء في المذهب الأشعري ؟

يقول الشيخ ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري : «وكان من أصله [الأشعري]، فيما سوى الكسب أيضاً من أعيان الحوادث، أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها الآ ممحيتها، وذلك لما يذهب إليه في قوله إن المعدوم ليس بشيء، ولا عين، ولا ذات، ولا جوهر، ولا عرض، ولا سواد، ولا بياض، ولا قبيح، ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف تتعلق بمحدث العين عليها كما يتعلق [به] وصفها بالوجود والعدم»⁽⁶¹⁾. ولقد أخذنا هذا النص، عن قصد، من الفصل المتعلق بنظرية الكسب التي أتت حلاً لمسألة التزاحم بين القدرتين الإلهية والانسانية على الفعل⁽⁶²⁾، والتي عَمَّت، هنا، على المسألة الطبيعية أو الوجود العالمي المخلوق عامة : «فيما سوى الكسب أيضاً من أعيان الحوادث».

(60) القاضي عبد الجبار، المرجع المشار إليه في الهامش عدد 18.

(61) ابن فورك، المجرد، ص 94.

(62) وفعلنا فعنوان الفصل 19 الذي اقتطفنا منه هذه الفقرة هو : «فصل في إيضاح مذاهب في باب القدر، والقول بخلق الأعمال، وذكر ما يتصل بذلك من فروعه البنية على مذاهبه وقواعدها، ص 90.

ما الذي يُنسَبُ الى المُحدث ؟ أهو إحدَثُ وجودِ الموجودِ فقط، أم انه يشمل الموجودَ وجودًا وذاتًا وصفاتٍ ؟ ان النصَّ واضحٌ وصريحٌ في أن فعلَ الإحداثِ يتعلق بالشئِ وجودًا وطبيعةً، والآ كان المحدثُ مؤلفًا من أمرين ، الذات والصفات المتقدمتان على الوجود والغنيتان عن الإحداثِ ثم الوجود الذي يعرضُ لهما بفعل الإحداثِ، وكأن المحدثَ قادرًا على الثاني، عاجزًا عن الاولى. وهكذا اذن يبرز لنا بدقة أن ما يَثْبُتُ للشئِ من ذاته يؤدي بالضرورة الى نفيه عن الفاعل، فيكون حدًا للقادرية، وسلبًا للصفات الالهية الموجبة، وان ما يَثْبُتُ للذات الالهية من صفات موجبة يؤدي بالضرورة الى نفيه عن المفعول، فيكون اذاحةً للحدود، التي يُراد الخضاع القادرية اليها.

ولكن ما دلالة ذلك انطولوجيًا ؟ كيف نفهم عدمَ الفصل بين عنصريّ الوجود، الماهية والوجود، بحيث يكون الإحداثِ إحدَثًا ليس للوجود فقط بل لهما معاً، لكون الماهية هي عين الوجود ؟ يقول ابن فورك حكاية عن الأشعري : «وكان يقول : إن الله تعالى أحدث الأشياء المحدثّة اشياءً وأعياناً، وأوجدَها جواهرَ وأعراضاً، وانه لو لم يُوجدَها اشياءً، ولا أحدثَها أعياناً لكانت قديمةً اشياءً وقديمةً أعياناً. وهذا يؤدي الى أن تكون قديمةً مُحدثّةً، حتى

تكون مُحَدَّثَةٌ لَا مُحَدَّثَةٌ : وهذا تناقض ويستحيل الجمع بينهما⁽⁶³⁾. وكان يقول ان القديم الذي لم يزل موجودًا، كما لم يَحْدَثْ موجودًا، كذلك لم يَحْدَثْ شيئا ولا عَيْنًا، وان المُحَدَّثْ كما أحدث موجودًا كذلك أحدث شيئا. وهذا يوجب الا يكون قبل وجوده شيئا، كما لا يُوَجَدُ قبل حدوثه موجودا،⁽⁶⁴⁾.

ولنبدا أولا بالاشارة الى هذا المبدأ الرئيسي الذي يستند اليه فكر الاشعري : ان القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يَحْدَثْ موجودا، كذلك لم يَحْدَثْ شيئا ولا عَيْنًا، وان المُحَدَّثْ كما أحدث موجودا أحدث شيئا. فهذا المبدأ العام الذي يشمل الذات الالهية وجميع الذوات الأخرى، يفيد أن الفصل بين الماهية والوجود ممتنع.

(63) والتناقض هو بين قدم الأعيان والذوات وحدث الوجود، مما يجعل الوجود شيئا آخر غير الذات. وهو ما أصبح يُصاغ فلسفيا في قضيتين ، الفصل بين الماهية والوجود، ثم تقدم الأولى على الثانية الذي أصبح يُعد أمراً عارضا لها. ولعل أهم حجة ضد هذا الرأي، يستمدها ابن تيمية من كلمة «ذات» نفسها (بالإضافة الى الأدلة الفلسفية التي سنعالجها في ابانها ، المقالة الثالثة) هي التالية. فكلية «ذات» هي مؤنث «ذو» وهو اسم من الأسماء الخمسة ويعني ما اليه تضاف الصفات، اذا قصدنا بذلك ما بقي من ذاته موصوفا بالمقابلة مع ما نفى عنه أو أضيف اليه. أما اذا قابلناه بجميع الصفات الموجبة فسيبقى عديم الصفات كلها اي لا شيء، لكان وجوده يتناقض الى الزوال بتناقض الصفات التي تجرده منها، الا اذا تصورنا الصفات أريدية خارجية يبقى هو بعدها اذا عرّيناه عنها. وهو ما أدى الى المقابلة بين الصفات الذاتية التي لا تُنزع، والتي اذا نُزعت لم يبق ذات (الماهية)، والصفات غير الذاتية، رغم لزومها، وبعضها لازم للماهية وبعضها للوجود. والمعلوم أن أساس النقد الذي يعتمد عليه ابن تيمية هو نفى هذا الفصل بين الذاتي واللازم. وقد اعتبره ابن خلدون من خصائص الكلام عند القدماء عامة. (ابن خلدون المقدمة VI. 23، علم المنطق ص 914 - 915).

(64) ابن فورك، المرجع الحال عليه، ص 253 - 254.

فالقديم قديمٌ ماهيةٌ ووجودًا، والحديث حديثٌ ماهيةٌ ووجودًا. بل إن الثنائية نفسها لا معنى لها، إذ القدم والحديث يتعلقان بالشئ - بما - هو - واحد - لا - ينشطر - الى - ماهية - ووجود. وبذلك يبرز المشكل الفلسفي الجوهرى في المقابلة بين الوجودانية المعطلة والوجودانية الموجبة في المذهبين. فالوجودانية المعطلة هي نفى لماهية الذات الالهية وحصرها في الوجود، والوجودانية الموجبة رفض للفصل بين الماهية والوجود بالنسبة الى جميع الموجودات، فلا يكون لبعضها وجود بلا ماهية (الله)، وبعضها ماهية بلا وجود (الاشياء المعدومة) وبعضها جامعة للامرين (ماهية + وجود = الاشياء الموجودة)، وهو جمع يكاد يصريح بمبدأ وحدة الوجود، لكان الوجود الالهى (عديم الماهية)، والماهيات العالمية (عديمة الوجود) يتحدان في الوجود العالمى الذى يحل الوجود الالهى في ماهياته المعدومة⁽⁶⁵⁾.

(65) وبهذا المعنى يصبح اساس وحدة الوجود الحاتية مستمداً من البهشية، بتوسط شهيدة المعدوم التي أصبحت ثباتاً للأعيان في العدم وتوسط الاحوال، احوال الذات الالهية التي أصبحت تجليات، إذ ان ما عليه الذات الالهية في ذاتها بما هو لاجل الاحوال هو المقصود بالتجلي. فالقادرية هي حل وجه المقدورية بما هي ذات الشئ في توجيهها الى الذات الالهية، والمقدورية هي حل وجه القادرية بما هي ذات الشئ في توجيهها الى ذاتها، وهي وجود في الاولى وعدم في الثانية، وبجمعها للتوجيهين هي العالم كما حدده الغزالي في كتاب مشكاة الانوار، الغزالي، مشكاة الانوار، ص 17، دار الكتابة العلمية بيروت 1986 وكذلك، ابن عربي، رسالته الى الرازي، وخاصة الفقرة المتعلقة بالعالم بما هو العين التي يتعين فيها الالاه. وكلمة عين، فضلا عن استعمالها للدلالة على الحاسة الباصرة في هذا النص، تفيد كذلك العينية، وكذلك العلويات والسفليات لو ارتفعت لا تبسط نور الله سبحانه بحيث لا يدرك منه شئ. ولنعني بعين الله تعالى ما يتعين سبحانه وتعالى فيه وهو العالم مجموعه، ص 14 (الجزء الاول من رسائل ابن العربي، دار احياء التراث بيروت).

وما يخالف ذلك هو اذن هذه العبارة المحددة لمعنى وقاحة الأشعري :
 «ان القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يحدث موجودا كذلك
 لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي ان القديم ليس قديم الوجود لأنه وجود
 بلا ماهية، بل هو قديم لأنه «وجود - ماهية» : «فلم يزل موجودا، تعني «لم
 يحدث موجودًا، وتعني كذلك «لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي انه قديم
 وجودا وشينية وعينية، وذلك بالضبط ما يعنيه القول بأن للالاه صفات
 موجبة قديمة مثله هي شينيته أو عينيته أو ماهيته ان صحَّ التعبير بمثل هذه
 المصطلحات. تلك هي اذن وقاحة الأشعري : نفي الفصل بين الماهية
 والوجود عامة، واثبات الماهية القديمة المطابقة للوجود القديم
 للالاه، والماهية المحدثة المطابقة للوجود المحدث للأشياء، وذلك
 لأنه : «لا يصح أن يُسمَّى المعدوم ويوصف بأنه جوهر أو عَرَض أو سَوَادٌ أو
 بياض، الى سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الاثبات للذوات التي يتعلق
 نفيها بانتفاء الذوات أيضا»⁽⁶⁶⁾. أوصاف الاثبات للذوات هي مقتضيات كونها
 موجودة، ونفي هذه الأوصاف يعني نفي كونها موجودة، ومن ثمَّ فانتفاء
 الوجود انتفاء للذات. واذن فنفي كونها موجودة نفي لكونها ذوات، ما دام
 كونها ذوات هو عينه كونها موصوفة بتلك الأوصاف الاثباتية أو الوجودية،
 بدليل انتفائها المتضاي. وهكذا اذن يكون القديم، «هما - هو - ذات -
 قديمة - ذات - وجود - قديم - يعمُّها - القدم - موصوفاً -
 وصفات»، عالمًا كاملاً تاماً لا معنى للإمكان والضرورة
 والامتناع الآ بالاضافة اليه. لذلك فلا يمكن أن يكون للذوات المحدثات
 ماهيات متقدمة على وجودها المحدث حتى بمعنى العدم، أو الممكن غير
 الحاصل، أو غير الممتنع الذي لم يحصل بعد. ومعنى ذلك أنه ليس بين

(66) ابن ابن فورك المرجع الحال عليه، ص 254.

القدرة الالهية الخالقة أو الآمرة ووجود المخلوق أو المأمور وسيطاً ما أو حاداً هو ذات الأشياء أو ماهياتها المتقدمة على وجودها، تقدّم الامكان أو عدم الامتناع على الحصول أو على الإحداث، بما هو طريقتان الوجود على العدم. وذلك لعلتين :

* أولاً لأن علم «شينية» المدوم أو ماهيته الممكنة، الذي ليس هو علم «مثالية» المثال، الافلاطوني، ولا هو علم «قوة القوي»، الأرسطية، سيكون في نفس الوقت متقدماً ومتأخراً على معلوميه، شرطاً له ومشروطاً به، بما يستوجب أن يكون ذا وجودين : أحدهما متقدّم على العلم، والثاني متأخر عنه، والأول هو وجود الماهية عديمة الوجود، والثاني هو الوجود العارض لتلك الماهية التي كانت عديمة الوجود. فأين تقوم عندئذ هذه الماهية عديمة الوجود ؟ ألا يعني أن نظرية الأحوال المنطبقة على الذات الالهية هي الجواب عن هذا السؤال : قيام الماهيات المدومة الوجود، قبل وجودها، في علم الله هو عين أحوال الذات الالهية، وهو معنى أنها عامة «بما هي عليه» أي «بحال هي عليها» ؟ لذلك فإن ما ذهب اليه الشهرستاني من القول بأن آبا هاشم قد تبني نظرية الألقائيم ليس تجنيا عليه. فهذه الأحوال، بما هي العالمية التي تقوم بها الماهيات، بما هي العلومية، ليست إلا اقنوم الكلمة، إذ هي ليست صفة، بل من ذات الالاه الواحدة⁽⁶⁷⁾.

(67) الشهرستاني، نهاية الاقدام، القاعدة التاسعة (في اثبات العلم بالصفات الأزلية) . وقال أبو هاشم العالمية حال والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات، إلا أن الحال مناقض للصفات، إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب التصاري في قولهم واحد بالجوهرية، ثلاثة بالاقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية، ص 198.

* وثانياً لأن هذا الفصل بين ما يعود لفعل الإحداث الالهي وما لا يعود اليه، أو بين العلم والخلق، اذا لم يكن مجرد قياس تشبيهي على فعل الانتاج الانساني الحادث في الزمان والمؤلف من لحظتين متواليتين، هما لحظة التصور ولحظة التحقيق، وموازيتين للحظتين في المنتج هما لحظة ذاته او ماهيته ولحظة وجودها، فانه يعود الى نظرية لاهوتية اقنومية تدخل التعدد على الذات الالهية⁽⁶⁸⁾.

لكن اذا كان الخلق والعلم فوق الزمان امتنع أن محتاج الذوات الممكنة لذاتها قبل وجودها. فالامكان الذاتي، كإمكان، أو عدم الإمتناع الذاتي، ليس لهما معنى إلا في اطار الأحداث الزماني. أما في اطار الأحداث الذي هو فوق الزمان، فان التقدم المنطقي للامكان ولعدم الامتناع على الحصول والوجود مجرد وهم علتة اخضاع القديم للجهات المنطقية بواسطة التحليل التراجعي : الموجود الذي ليس بضروري وهو مع ذلك موجود، لا بد أن

(68) فيصبح الالاه، كحقيقة، واحداً، مع كونه ثلاثة ، فهو هو، وهو الذاتي في العالم، وهو العالم بما هو الذاتي الموجود. لهذا اعتبرنا نظرية الأحوال التي تجعل الذات الالهية ماهية موجودة، ونظرية الأشياء المعدومة التي تجعل الموجودات ماهيات غير موجودة، ثم نظرية الخلق التي تجعل العالم ماهيات موجودة تمسك بها الذات الالهية بما تصب فيها من وجودها جوداً منها عليها أساساً لوحدة الوجود الحية ، اذ الوجود الالهي (عديم الماهية) يتعين في الأشياء المعدومة (عديمة الوجود) فيكون الحاصل العالم (حيث التطابق بين الماهية والوجود) ، وهو أيضا نظرية الأقانيم الثلاثة (بمخلاف الصفات) كما فهمها الشهرستاني وأولها هيكل فيما بعد.

يكون قد كان ممكنا، قبل وجوده، بل حتى الوجود الضروري فهو لا بد أن يكون قد كان غير ممتنع قبل وجوده. والامكان بمعناه الأول (وجود ما ليس بضروري) ومعناه الثاني (وجود ما ليس بممتنع) يفيدان أن فعل قديم الوجود فعل يخضع للجهات المنطقية مثل فعل الانسان وهو موقف تشبيهي، يخضع المطلق للمتقدم والمتأخر.

فإذا كان الموقف الأشعري يفيد نفي الفصل بين الماهية والوجود في القديم وفي الحديث، وثبات الوحدة بينهما في ذات الله وفي ذات المخلوقات، فماذا يعني كون الایجاد ایجادا مطلقا، يوجد الذات، بما هي تلك الذات، فتكون ذاتية الذات هي وجودها بتلك الصفات التي لها في الوجود ؟ انه يعني نظرية سالبة لفرضية المادة الاولى، او لفرضية الوجود القوي. فلا وجود الا بالفعل، ان صح هذا التعبير. وهو لا يصح لكون الفعل مفهوما متضايفا مع مفهوم القوة. وعدم الحاجة الى القوة علته كمال القديم او صفاته الموجبة. فهل يعني نفيها والاكتفاء بكمال القديم، الذي هو الله وصفاته الموجبة، عودة الى المقابلة بين عالم المثل الافلاطوني التام، والعالم المادي المناسب له والمحدث باطلاق ماهية ووجودا ؟ هل معنى ذلك ان جميع الموجودات المحدثة ليست، بما هي غير منشطرة الى ماهية ووجود ومحدثة احداثا تاما لا تتقدم فيه الماهية الممكنة على الوجود الحادث، الا مجردة

مُتَعَلِّقَاتٍ⁽⁶⁹⁾ مَنَاسِبَةٍ لصفاتِ الآلاء واسمائِه التي تكون، بالاضافة اليها، في وضع الوجود المثالي، بالاضافة الى الوجود الطبيعي . النسخة ؟

هل يعني وصفُ المَعدوم بالشينية ميلاً الى القوة الارسطية، ونفي الشينية عن المَعدوم ميلاً الى المثل الافلاطونية ؟ أم ان التحديد بالمرجِعِيَّتَيْنِ الافلاطونية والارسطية اللَّتَيْنِ بهما قِيمَ المتكلمون بعضهم البعض، والتحديد بالمرجِعِيَّتَيْنِ البهشمية والاشعرية اللَّتين قِيمَ بهما الفلاسفةُ بعضهم البعض ليس الآ مجرد تبادلٍ للثَمَم لا يُعَبَّر عن حقيقة المذاهب الكلامية والفلسفية ؟

ان السرّ في تبادل التهم هذا هو الظن بأن عبارتيّ شينية ' المَعدوم ولا شينية المَعدوم يمكن أن تفهما في اتجاه واحد، فتكون اما افلاطونية أو

(69) هل يُصَبِّح كُلُّ موجودٍ بما هو، عين يتم ايجادها كوحدة مطلقة ذاتا ووجودا، ذرة وجودية ؟ ولكن عندئذ كيف التوفيق مع نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ؟ هل الوجودات كميات وجودية Quanta اعيان ؟ ولكن هذه الاعيان، بما انها ليس لها القيام الذاتي زمانين متوالين، فانها تصبح منفصلة، ويصبح جزؤها الذي لا يتجزأ كما وجودها زمانيا لا يتألف من ذرات بالمعنى المادي الكاني في الفلسفة اليونانية، بل هو لحظات الوجود العين، التامة المتوالية بانفصال فيها وباتصال في فعل الخلق المستمر. فكيف يمكن عندئذ مقارنتها بالنظرية الذرية التي تعنى كميات مادية مكانية دهرية ؟ ثم الا تمنى الوحدة المطلقة للذوات الاعيان في فعل الخلق انها في كل زمان ذري تخلق تامة، ثم تعاد فتخلق تامة الى ما نهاية من بدايتها الي نهايتها ؟ فلا تكون النظرية نظرية الخلق المستمر بل نظرية العودة الازلية الابدية للكل المتصل الاستئناف، بحيث يكون كل جزء لا يتجزأ من الوجود التام لحظة مطلقة لا زمانية من ذات الآلاء المتعينة في فعلها والتراتبية في العالم بما هو مرآة عاكسة لفعلها ، وهو معنى الشهادة والشهود ؟

أرسطية، فيبقى التقابل بينهما، في غياب ربطهما بنظرية الأحوال ونظرية الصفات عند انطباقهما على الذات الالهية. ولكن اذا أخذنا المذهبين كما عرضناهما في اتجاهايهما، الأول من الوحدة الى ادخال الكثرة عليها بفضل نظرية الأحوال، والثاني من الكثرة الى ادخال الوحدة عليها بفضل لا شينية المعدوم، فاننا سنجد أن كلاً منهما يقبل التأويلين الافلاطوني والارسطي بنفس الوجاهة :

* فالبهشمية تبدو أرسطية بشينية المعدوم التي تُفسر بمعنى القوة، وهي تبدو افلاطونية بنظرية الأحوال التي تُفسر بمعنى ادخال الكثرة في الواحد أو العدم في الوجود الالهي، مما جعلنا نشبهها بقتل الأب بارميندس في السوفسطائي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافه أبو هاشم، فإن تأسيس التأويل عليه وربط شينية المعدوم به يصبح كالتالي : قبول الحل الافلاطوني بادخال العدم في الوجود الالهي (نظرية الأحوال)، وقبول الحل الارسطي بادخال الوجود في العدم العالمي (نظرية شينية المعدوم). والخصيلة، من ذلك، المزاوجة بين وجود يتخلله العدم، وعدم يتخلله الوجود في وحدة وجود لم يتجرأ اصحابها على القول بها، وصارت صريحة في التصوف المتأخر، كما هو الشأن عند ابن عربي، حيث التقى الثبات في العدم بالضرورة في الوجود، فكان الالة تجلياته العالمية.

* والأشعرية تبدو افلاطونية بدلا - شينية المعدوم، التي تُفسر بمعنى خلوة ما عدا الوجود الأوحد من الوجود، وهي تبدو أرسطية بنظرية الصفات التي تُفسر بمعنى الوجود المادي القديم المتنوع المتحرك الحي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافته وقاحة، أبي الحسن، فإن تأسيس التأويل عليه وربطه بلا - شينية المعدوم يصبح كالتالي : قبول الحل الافلاطوني

بإخراج الوجود كله من العالم وتكثيفه في الذات الالهية، وقبول الحل
الارسطي باخراج العدم كله من الوجود الالهي رغم اثبات الصفات الموجبة
له⁽⁷⁰⁾. والخصيلة، من ذلك، الطلاق المطلق بين وجود تام لا
يتعلله عدم، وعدم تام لا يتعلله وجود، في وحدة شهود لم
يتجرأ أصحابها على القول الصريح بها، ثم برزت، فيما بعد،
نتيجة حتمية بعنوان قيام العالم . كل ما سوى الله . بشهوده،
شهوة النسخة للأصل ا

(70) وتلك هي دلالة الأزلية والايجاب مع الكثرة في الصفات الالهية ، إذ أن إيجاب
الصفات المتعددة وأزليتها يجعلان الوجودات متضامات اليها، تضامات المشاركة
الافلاطونية، خلافا للوحدة المسلوقة أو للتزوية الاعتزالي الذي يجعل صفات الله اضافية
الى الوجودات، تضامات الغايات البتة الى حيوية القوى التابعة اليها بالمعنى الارسطي.
وهو ما يؤدي، في الحالة الاولى، الى افراغ العالم من الوجود والفاعلية، وحصره في
العدم والانفعالية اللامبالية، والى افراغ الرب من العدم والانفعالية، وحصره في الوجود
والفاعلية اللامبالية. ويبين أن الاولى ستجعل العالم مجرد متفرج على
الالام الذي تعود اليه جميع الفعاليات، والثانية ستجعل الالام مجرد
متفرج على العالم الذي تعود اليه جميع النعاليات ، من الفاعل
اللاموتي المطلق النافي للعالم والانسان، الى الفاعل الناسوتي والعالمي
النافي للالام. تلك هي الغاية في الحالتين ، نفى الثنائية، اما باعدام
ما عدا الله أي العالم، أو باعدام الله أي ما عدا العالم. وفي الحالة الاولى
يُحيث العالم في الالام، وفي الحالة الثانية يحيث الالام في العالم. وفعل التحييث في
الحالتين هو الحياة بما هي جدلية السلب والايجاب للالهي في الوجود ، لهذا ربطنا بين
الحنيفية المحدثه بهذا المعنى والافلاطونية المحدثه المربية واللاتينية والجرمانية (راجع، فصل
الحنيفية المحدثه).

ان المزاوجة بين الحَلِّين، عند كلا المذهبين، هي التي تفهمنا النقلتين :
النقلة من الوحدانية «المسلوبة» الى نظرية الاحوال، تأسيساً لاثبات
الكلّي النظري (شينية المعدوم أو الذات المتقدمة على الوجود)، والكلّي العملي
(التحسين والتقييح العقليان أو القيم الذاتية للأشياء)، والنقلة من الكثرانية
«الموجوبة» الى نظرية الصفات الأزلية، تأسيساً لنفي الكلّي النظري (لا
شينية المعدوم أو نفي تقدم الذات على الوجود)، ونفي الكلّي العملي (نفي
التحسين والتقييح أو نفي ذاتية القيم للأشياء). وذلك لأنه، بدون هذه
المزاوجة، يصبح التناقض سائداً على المذهبين ، اذ كيف يمكن التوفيق بين
الوحدانية المطلقة عند المعتزلة واثبات الذوات المتقدمة على
الوجود، أي بين وحدانية القديم وتعدد القدماء ؟ وكيف يمكن
التوفيق بين كثرانية الذات المطلقة عند السنة ونفي الذوات
المتقدمة على الوجود المحدث، أي بين كثرانية القديم ووحدانية
الحديث ؟

وفعلنا، فقد تبين الآن، بحكم التناظر المعكوس بين المقابلة «افلاطون -
ارسطو» والمقابلة «ابو هاشم - ابو الحسن»، السر في قابلية المنزلتين اللتين
حددهما الكلام الأول للكلّي، قابليتهما للتأويلين الافلاطوني والارسطي.
فالذوات الممكنة المتقدمة على الوجود، بما هي موصوفة بالعدم، تعد مثلاً
مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك قوًى بالمعنى الارسطي ، والعلة في ذلك
هي نظرية الاحوال، بما هي ادخال للعدم والكثرة في الوجود
الالهي الواحد. ونفي الذوات المعدومة، قبل الوجود، بما هي منفية رغم
عدمها، تعد قوًى مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك اللامحدود الافلاطوني ،
والعلة في ذلك هي نظرية الصفات الموجبة الأزلية، بما هي
استنفاد لكل الوجود في الذات الالهية. ومعنى ذلك أن ضحّ

الوجود في الالهيّ عند أفلاطون أبقى، مع ذلك على، وجود المغاير له، وإن أفرغته من كلّ الوجود : أعني اللامحدود باطلاق⁽⁷¹⁾، وضخّ الوجود في العالَميّ عند أرسطو أبقى، مع ذلك، على وجود المغاير له، وإن أفرغته من كلّ اللاوجود ، أعني الفعل المطلق⁽⁷²⁾. فكان حلو اللامحدود الافلاطوني من الوجود نظيرًا لحلو الفعل الارسطي من اللاوجود ، كلاهما جعل الوجود تامًا حيث وضعه، لكنه أردّقه بمضاف إليه اختلاء من الوجود (افلاطون)، أو من اللاوجود (أرسطو)، وافقده كل فاعلية عدّا فاعلية الجذب الى تحت عند الاول، والى فوق عند الثاني. فاذا نفينا هذا اللامحدد كفضالة، بعدضخّ الوجود في الالهيّ، ونفينا هذا الفعل العاطل كفضالة بعد ضخّ اللاوجود منه، خرّجنا من الحلين الافلاطوني والارسطي، وصيرنا الى حلّين يفسّر تحديده طبيعتهما : انهما حلا أبي هاشم، وأبي الحسن. وفعلا فعالم المثل المسلوب البهشمي لم يصبح عالم القوى الارسطي، لانعدام مفهوم المادة القوية بالذات على التصوّر الذاتي، وعالم القوى المسلوب الأشعري لم يصبح عالم المثل الافلاطونية، لانعدام مفهوم الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي. والسبب بسيط، فلو سلّم الأول بوجود المادة القوية بالذات على التصوّر الذاتي، لانتهى الى

(71) اللامحدود الافلاطوني (الانفعال المطلق) ، وهو الذي حدده خاصة في مقالة الفيلاّب (ὑπερὸν) بما هو اللامحدد المطلق أو المختلف اللامتناهي، الذي بتحديدده، يكون العلم فتكون اضافته الى الحدود اضافة المادة الى الصورة، ومن ثم وضع نظرية الملل الأربع في هذه المعورة باضافة الفاعل والغاية، والأمثلة المضروبة : الموسيقى والحروف.

(72) اللاه الارسطي (الفعل المطلق) ، وهو الذي حدّده في الفصل السابع من مقالة اللاه، بما هو فعل محض لا يعلم الا ذاته بوصفها أم المعلومات، ولا يمكن أن يعلم غيرهما، لأن كلّ ما سواها دونها وجودًا، فاذا علّمته صارت ذات عديم.

أشَرْنَا، مَقْدَمًا، الى السبب الذي نسبناه الى ظرفيات الوضعية النظرية، فأبَتْنَا انطلاقَ الاول من مسألة البحث في معقولية المضمون النقلي، تسليمًا منه بمعقولية الشكل العقلي الأسمَى من النقل ذاته، وانطلاق الثاني من مسألة البحث في معقولية الشكل للعقلي، تسليمًا منه بمعقولية المضمون النقلي الأسمَى من العقل ذاته.

ولما كان الحلُّ البهشمي مستندًا الى مبدأ الوجدانية ذات الأحوال، وسيطا بين الكثرانية الصورية فوقها، والكثرانية المادية دونها، فإن طبيعة الشيئية التي للمعدوم ستكون ماهياتٍ بين الوجود المثالي الافلاطوني (لأنها لا تقوم بذاتها، وممكنة لا ضرورية) والوجود القوي الأرسطي (لأنها لا تقوم بالمادة ولا تتضمن أي مبادرة وجودية بذاتها تجعلها تَتَفَعَّلُ بالهاكاة)، لذلك احتاجت الى أحوالٍ الاهية لا هي موجودة ولا هي معدومة : القادرية والعالية، والخالقية.

ولما كان الحلُّ الأشعري مستندًا الى مبدأ الوجدانية ذات الصفات الموجبة والأزلية بديلا عن الكثرانية الصورية فوقها، وعن الكثرانية المادية دونها، فإن طبيعة لا - شيئية المعدوم ستجعل شيئية الوجود ذرة وجودية أو آنا وجوديًا غيرَ مؤلَّفٍ من مبدأ صوري ومن مبدأ مادي، لذلك احتاجت الى صفةٍ الهيةٍ موجبةٍ هي الخلقُ المستمر⁽⁷⁵⁾ المتصل كفعل، والمنفصل كمفعولاتٍ، هي هذه الآنات الوجودية أو الذرات الوجودية المتوالية⁽⁷⁶⁾.

(75) نظرية الخلق المستمر : الباطلاني، كتاب التمهيد، الباب الرابع باب الكلام على القائلين بفعل الطبايع ص 34 - 48.

(76) الذرات الوجودية ومحاولة المولى صدرا، كتاب الشاعر، الترجمة الفرنسية لهنري كوربين ، traduit de Le livre des pénétrations métaphysiques, Collection Islam spirituel, Verdier l'arabe par Henry Corbin, 1988.

ومحاضرة المشعر الثالث ص 91 وما بعدها. وفيها يبين أن الماهية هي التي تعمل على الوجود وليس العكس، وهي تعمل عليه حملا ذهنيا، أما في الوجود فهي هو.

لكن هذا المآل، الذاهب من نتائج تعقيل العلوم النقلية الى تنقيح العلوم العقلية التقى بالمآل، الذاهب من نتائج تنقيح العلوم العقلية الى تعقيل العلوم النقلية، فأدى المآلان الى الظاهرتين التاليتين :

الاولى : قبول المنطق الارسطي وعلمًا - أداة، في العلوم النقلية ونتيجته الميتافيزيقية ذات الوجهين : السالب، أو نفي علم الطبيعة الذري : والموجب، أو قبول علم الطبيعة الهولومورفي (أي المستند الى الصورة والمادة).

الثانية : قبول المنزلة البهشية منزلةً للكلية في العلوم النقلية ونتيجتها الميتافيزيقية ذات الوجهين : السالب أو نفي نظرية الصفات الموجبة، والموجب أو اثبات شيئية المعلوم.

وسنرى كيف أن الظاهرة الثانية لم تحصل في ما بعد العلوم النقلية الآ بفضل مرورها الى ما بعد العلوم العقلية، أي ان منزلة الكلية في الفلسفة الفارابية هي التي فرضتها، فيسّرت، بذلك، دخول المنطق الارسطي أداة للعلوم النقلية، ممّا أنهى الحلّ الأشعري في بعده الميتافيزيقي، وان أبقى على المذهب في إبعاده العقدي كما سنرى. ولعل طريان هاتين الظاهرتين لن يصبح واضحًا إلا بفضل انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند ابن سينا والغزالي، وانتقال الفلسفة الى البحث عن الحلّ الافلاطوني المخلص من أرسطو (الاشراقية)، وعن الحلّ الارسطي المخلص من افلاطون (الرشدية)، وما صاحب هذين البحثين من كلام وتصوف اجتمع فيهما المابعد النقلية والمابعد العقلية في جدائل عجيبة الضفائر شديدة التعقيد، نحدّثها في الباب الثالث.

* * * *

لقد درسنا المحاولات الكلامية الساعية الى وضع «مابعد» للعلوم النقلية يؤسّسها بتحديد موضوعاتها وجوديًا، وشكلي علميًا ابستمولوجيًا، فأبرزنا موقفين حدّث استيسرا الحلّ، هما : الباطنية التي حافظت على شكل النقل،

وَضَمَّتْهُ مَضْمُونُ الْعَقْلِ بِآلِيَةِ التَّأْوِيلِ الْبَاطِنِيِّ، وَالظَّاهِرِيَةِ الَّتِي حَافِظَتْ عَلَى مَضْمُونِ النُّقْلِ، وَشَكَّلَتْهُ بِشَكْلِ الْعَقْلِ بِآلِيَةِ التَّحْقِيقِ الظَّاهِرِيِّ، فَلَمْ يَتَسَاءَلَا عَنْ مَعْقُولِيَةِ الْمَضْمُونِ عَامَّةً، وَلَا عَنْ مَعْقُولِيَةِ الشَّكْلِ عَامَّةً. لِذَلِكَ انْفَصَلَ عَنْهُمَا مَوْقِفَانِ وَسَيِّطَانِ لَمْ يَصْدِرَا عَنْهُمَا، وَإِنْ اقْتَرَبَا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُمَا، هُمَا الْإِعْتَزَالُ الْبَهْشَمِيُّ، وَالْإِعْتَزَالُ الْأَشْعَرِيُّ. وَالْأَوَّلُ حَاقِلٌ مَسْأَلَةَ الْمَضْمُونِ النَّقْلِيِّ عَنْ مَعْقُولِيَّتِهِ، وَالثَّانِي حَاقِلٌ مَسْأَلَةَ الشَّكْلِ الْعَقْلِيِّ عَنْ مَعْقُولِيَّتِهِ. فَبَنَى الْأَوَّلُ نَسَقًا يُخَضِّعُ النُّقْلَ إِلَى الْعَقْلِ، وَالثَّانِي نَسَقًا يُخَضِّعُ الْعَقْلَ إِلَى النُّقْلِ. وَلَمْ يَكُنْ بَوْسَعُ الْأَوَّلِ أَنْ يَفْعَلَ إِلَّا بِإِدْخَالِ بَعْضِ الْعَدَمِ فِي الْوُجُودِ الْإِلَهِيِّ (الْأَحْوَالِ)، وَبَعْضِ الْوُجُودِ فِي الْعَدَمِ الْعَالَمِيِّ (شَيْئِيَّةِ الْمَعْدُومِ)، كَمَا أَنَّ الثَّانِي لَمْ يَكُنْ بَوْسَعَهُ أَنْ يَفْعَلَ إِلَّا بِإَخْرَاجِ كُلِّ الْعَدَمِ مِنَ الْوُجُودِ الْإِلَهِيِّ (الْصِفَاتِ الْمَوْجِبَةِ) وَبِإَخْرَاجِ كُلِّ الْوُجُودِ مِنَ الْعَدَمِ الْعَالَمِيِّ (لَا شَيْئِيَّةِ الْمَعْدُومِ).

فَكَيْفَ حَدَّدَ هَذَا التَّأْسِيسَ الْكَلَامِيَّ لِلْعُلُومِ النَّقْلِيَّةِ خُصَائِصَ الْمَذَاهِبِ الصُّوفِيَّةِ وَمُمَيِّزَاتِ اللَّقَاءِ مَعَ الْإِنْسَاقِ الْفَلَسَفِيِّ الَّتِي بَدَأَتْ تَتَكُونُ بَعْدَ هَذِهِ اللَّحْظَةِ الْكَلَامِيَّةِ بِقَلِيلٍ؟ كَيْفَ سَيَسَاهِمُ الْمَرْجِعَانِ الْخَدَّانِ لِلْمَدُونَةِ الْقِرَائِيَّةِ فِي وَضْعِ هَذَا الْمَابَعْدِ الدِّينِيِّ لِلْعُلُومِ، مِنْ مَنْطِقٍ كَلَامِيٍّ، فِي الصِّيَاغَةِ الصُّوفِيَّةِ لِمُحَاوَرَةِ الصِّيَاغَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ ذَاتِ الْمَرْجِعَيْنِ الْخَدَّيْنِ لِلْمَدُونَةِ الْإِفْلَاطُونِيَّةِ الْمُحَدَّثَةِ؟ كَيْفَ التَّقَاتُ مَنْظُومَتَا الْقُطْبَيْنِ «اللَّهُ - الْإِنْسَانُ، وَالْقُطْبَيْنِ «الْإِلَهِ - الْعَالَمِ»، أَوْ نَظَرِيَّتُهُمَا فِي النُّقْلِ وَفِي الْعَقْلِ، بِوَصْفِ الْأَوَّلَى مَا بَعْدَ الْعُلُومِ النَّقْلِيَّةِ، وَالثَّانِيَّةِ مَا بَعْدَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ؟

لَقَدْ رَأَيْنَا كَيْفَ تَقَاسَمَ الْمَجَالَ طَرَفَانِ مَقَالِيَّانِ، الْبَاطِنِيَّ الْإِسْمَاعِيلِيَّ، وَالظَّاهِرِيَّ الْخَنْبَلِيَّ لِذَلِكَ أَصْبَحَ الدِّينُ عِنْدَهُمَا فَعَلًا مُبَاشَرًا، لَا فَصْلَ فِيهِ

بين السياسي والديني، وبين العملي والنظري، وطرفان معتدلان يتوسطانهما
هما فرعاً الاعتزال - بعد مراوحةٍ وتجاذبٍ بينهما دالّين على عُسر الحيات -
أعني الاعتزال البهشمي الذي اندمج في كلام الشيعة المعتدلة، والاعتزال
الأشعري الذي اندمج في كلام السنة المعتدلة. والآن نرى أن المجال الصوفي
هو بدوره، خضعَ لنفس التخلّق، إذ قد تعيّن فيه تصوّفان متطرفان اندمجا
في الكلام الباطني الاسماعيلي والظاهري الحنبلي، بل هما عيّن فعلهما المباشر
المتصلّب، وتصوّفان تاملّيان مناسبان للكلامين المعتدلين، ويختلفان عنهما
بالأسلوب لا غير.

وإذا كان الصراع المباشر المنتسب الى التاريخ السياسي وإلى
الفعل المباشر لا يمثل موضوع بحثنا، رغم أننا لا ننكر دوره
جذباً ودفعاً للصراع الفكري المتعلق بالمسائل النظرية والعملية،
فإن الربط بينهما ومنطق تدخّلهما في الطرفين الوسيطيين أمران
ضروريان لفهم طبيعة النازل التي يحدّدها التصوف، بما هو
قسيم الكلام، للكلّي النظري والعملي في الفلسفة العربية.
وفعلاً، فمثلما تركّز الصراع الكلامي المذهبي بين الكلامين
الوسيطيين، أعني البهشمية والأشعرية، ثم بين كل منهما وقرينه
المتطرف مع تحالف غريب بين الطرفين على الوسيطيين، فإننا نجد
الصراع الصوفي المذهبي قد دار بين التصوفين الوسيطيين، أعني
تصوف وحدة الوجود، وتصوف وحدة الشهود، ثم بين كل
منهما وقرينه المتطرف (تصوف الارهاب الباطني الفردي،

وتصوف الارهاب الظاهري الجماعي⁽⁷⁷⁾.

والعلّة النظرية واحدة ، انها هي التي شرحناها، بخصوص الكلام،
والناجّة عن تقابل التجريبتين، اعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيط علوم
العقل، وما انتهتا اليه من تساؤل فلسفي أو من انزلاق الى الحلول السريعة
الجاهزة.

(77) ويمثل الاول ظاهرة نخبوية انتظمت بالتدريج الى أن صارت ذات شكل سياسي منظم
لعل أرقى أشكالها تنظيم صاحب الجبل، راجع كتاب ، *Les assassins*, de Bernard Lewis
Stratégies, Berger - Levault, Paris 1982:

وفيه تبرز خاصيات هذا التكوين الارهابي النخبوي كما يتبين في الفصول اللاحقة. لكن
الثاني يعد من الظواهر الشعبية التي تنطلق عادة باسم الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر، وغالبا ما يقودها بعض رجال الدين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية وعلمية ، مثل
المؤدبين والفقهاء. وقد محصص ابن خلدون لهذه الظاهرة كثيرا من الفصول، لعل أهمها
تلك التي تتحدث عن الثورات الفاشلة. لكن ابن خلدون لم يميز بين الظاهرتين التمييز
الواجب (المقدمة، III. 6 ، في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،
III. 52 ، في أمر الفاطمي، IV. 6 ، في احراز السعادة والكسب
بالخضوع والتعلق). وقد يتدب تصوف الفعل المباشر بالمرئى الاول من قرينه
وقسيمه أعني تصوف وحدة الوجود، كما قد يتدب تصوف الفعل المباشر بالمرئى
الثاني من قرينه وقسيمه، أعني تصوف وحدة الشهود. وهما عندئذ يصحبان من
جنس واحد هو جنس التوظيف الواعي والمقصود للدين، دون ايمان حقيقي، لأغراض
سياسية، راجع في ذلك دراسة ابن تيمية لتجربة مؤسس الدولة الموحدية ، مجموع
فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، المكتب التعليمي السعودي بالمهريب.
ص 476 وما بعدها من المجلد الحادي عشر.

ومعنى ذلك أن كلا المذهبين اللذين لا يفصلان بين الوظيفة النظرية والوظيفية العملية، في الكلام والتصوف، جعلاً من العتق لهما «متكلماً» - متصوفاً، في نفس الوقت، وفاعلاً فعلاً مباشراً، غير مقصور على التأمل العقلي، أو الوجداني، أي أن الباطني الاسماعيلي «متكلم» - متصوف، بمعنى كونه ملتزماً سياسياً بتحقيق باطن الشريعة الذي هو مضمون أفلاطوني انجيلي، والظاهر الحنبلي «متكلم» - متصوف، بمعنى كونه ملتزماً سياسياً بتحقيق ظاهر الشريعة الذي هو ذو شكل أرسطي توراتي. ولا فرق، في الحالتين، بين ممارسة الدين، وعلمه، والالتزام المباشر بتحقيقه، لأن الدين علم وعمل، أنه سياسة دينية للوجود بمحتييه الشعبي والجماعي. وهذا هو المعنى المسيطر حالياً على الحركات الإسلامية في الإسلاميين الشيعي والسني.

ان عدم الفصل هذا بين الكلام والتصوف، بما مما تأمل عقلي ووجداني، والفعل المباشر في طرقي المعادلة الفلسفية العربية، هو الذي يفسر خصائص الباطنية والظاهرية، واتحادهما الموضوعي، بحكم التقاء الطرفين دائماً، ضد الكلامين الوسيطيين والتصوقيين بينهما، مضادة المسيطر على العمل للمسيطر على النظر. وفعلاً فإن اتحاد الكلام والتصوف عند الطرفين، بحكم وحدة النظر والعمل عندهما، جعل التصوف الخالص، بما هو مقابل للكلام، لا يكون ممكناً إلا في حالة الفصل بين النظر والعمل كموقفين لا فقط كموضوعين، أعني أن المتكلم يقف موقف الناظر العقلي، غير العامل في النظر والعمل جميعاً، والمتصوف يقف موقف العامل

الوجداني غير العامل في النظر والعمل جميعاً، فيكون الجمع الموضوعي، مع الفصل الموقف، عند الوسيطين، ويكون الجمع الموقف، مع الفصل الموضوعي، عند الطرفين⁽⁷⁸⁾.

واذن فالتصوف الخالص، غير الملتزم بالفعل المباشر لتحقيق الشريعة والدين في التاريخ، هو من جنس الكلام الوسيط الذي تفرغ للنظر والتأمل، كموقف فاصل بين الفعل المباشر والعمل الفكري الذي اتخذ شكل النظر العقلي عند المتكلمين، والتأمل الوجداني عند المتصوفة، أعني شكل التجربة العقلية القولية، والتجربة الوجدانية القولية. كلاهما اذن أفعال قولية تعتبر إما عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دالّ مَرَجِع مدلوله العالم الخارجي الطبيعي والشرعي، أو عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دالّ مَرَجِع مدلوله العالم الداخلي النفسي والروحي. لذلك كان للكلامين الوسيطين، البهشمي والأشعري، قرينان تصوّفيان مكملان لهما بحسب المنطق التالي، فالأول المعطل كلياً أو نسبياً (بعد وضع نظرية الأحوال)⁽⁷⁹⁾، لا يتعيّن وجوده الحالي من التحديدات الموجبة إلا إذا حل في العالم أو في الإنسان بما هما ذوات

(78) أي أن صاحب الفعل المباشر، بما هو متكلم - متصوف، معاً يميّز بين النظري والعملي، كموهوبات، لكن ممارسته للدين، بما هي موقف، ليست إما نظراً أو عملاً، بل هي النظر العامل، والعمل الناظر في نفس الوقت. فلا الحنبلي يقبل أن يكون العمل بلا نظر أو النظر بلا عمل من حيث هما سلوكه، ولا كذلك الاسماعيلي. أما المتكلم فهو ينظر في النظر أو في العمل، لكن سلوكه يكون دائماً، أو في الأغلب مخالفاً لآرائه، والمتصوف يتأمل وجدانياً النظريات والعمليات، لكن تأمله ذلك لا ينتج عنه، مثلاً هو الشأن عند الحنبلي والاسماعيلي، فعل مباشر لتحقيق الدين في التاريخ، فلا يتجاوز المعاناة الشخصية التي تكاد تنحصر في الذوق الجمالي الفني للروحانيات.

(79) إذ قد بينا أن نظرية الأحوال أدخلت على الذات الإلهية بعضاً من التعتيّن والتعدد لم يصل إلى درجة التنوع الموجب الذي تقول به الصفتية، ولكنه تجاوز التعطيل المطلق، في بداية هذا الفصل، عند تحديد منزلة الكلبي عند أبي هاشم.

عدوم. وبذلك سيبرز الطابع الانجيلي للحل البهشمي، برورًا صوفيا في شكل انجيلية معمّمة، اذ بات كل متصوف عيسى ممكنا يحل فيه الالاه، بل العالم كله - بما هو عالم الذواتِ العدم - يصبح الوعاء أو الطرف الذي يمتلئ بالوجود الالهي الذي هو، بدون هذا الوعاء، وجودٌ خالص خالي من كل تحديد، عدا الوحدانية المعطلة. والالاه الموجب كلياً أو نسبياً (بحسب درجات التشبيه)، ذوالصفات الموجبة غنيٌّ عن كل شيء سواء، وهو متعين بصفاته الموجبة، بل وقد جمع في ذاته وصفاتها جميع الوجود والتعينات، فلم يَبْقَ لغيره عدا العدم واللاتعين، لذلك فلا وجود لغيره الا بمشاهدته، والاتكال عليه وارتفاعه اليه الى حد الانمحاق فيه، ولذلك سيبرز هنا الطابع التوراتي للحل الأشعري، برورًا صوفيا في شكل توراتية معمّمة، اذ بات كل متصوف موسى ممكنا يسعى الى رؤية الالاه والانمحاق فيه، بل العالم كله لا قيام له الا بهذه المشاهدة.

لذلك كان التصوف الأول تصوف حلول الوجود الالهي للامتعين في اعيان العالم اللاموجودة، انه تصوف وحدة الوجود وتعدد الاعيان، وكان التصوف الثاني تصوف شهود الوجود العالمي للوجود الالهي المتعين، انه تصوف وحدة الشهود. فيكون التصوف الأول غاية الكلام البهشمي، ويكون التصوف الثاني غاية الكلام الأشعري. لكن هذه النقلة من البداية الى الغاية لن تكون ممكنة دون توسط الصدام واللقاء بين الكلامين البهشمي والأشعري، بما هما شكل المابعد العقلي للعلوم النقلية، والفلسفتين، المشائية والصفوية، بما هما شكل المابعد العقلي للعلوم العقلية.

وهكذا اذن، تضاعفت الانساق الوسيطة بين أصحاب العمل المباشر

الباطني والظاهري غير الفاصلين بين الموقف النظري والموقف العملي، فأصبحت نواة الفكر الخفي مؤلفة من وسيطين كلاميين هما البهشمية والأشعرية، ووسيطين صوفيين هما تصوف وحدة الوجود وتصوف وحدة الشهود للذات أبرزوا الدلالة العميقة للكلامين الوسيطين وعللاً الصدام مع الباطنية والظاهرية. فالتصوف الأول، بما هو تصوف حلول الآله في العالم عامة وفي الإنسان خاصة، والتصوف الثاني، بما هو تصوف حلول العالم عامة والإنسان خاصة، في الآله أصبحا هدفًا لعريئتهما المتطرفين، لأن الأول ينتهي إلى نفي الاصطفاء، إذ يصبح الآله حالة في كل شيء⁽⁸⁰⁾، والثاني إلى نفي التكليف، إذ يصبح مجرد الوجود عبودية⁽⁸¹⁾.

لهذه العلة كان التقابل والتكامل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية، وتصوف وحدة الشهود والظاهرية، لكونهما يمتازان عنهما بعدم الفعل المباشر واقتصارهما على العمل بالمعنى الوجداني، أي أن العمل الصوفي في هذه

(80) نظرية وحدة الوجود منافية لنظرية الاصطفاء، لكونها تجعل الوجود الإلهي حالة في جميع الأعيان التي تمثل ظروفًا محالية يملؤها الوجود الإلهي. وبذلك يزول الأساس الذي تستند إليه نظرية الإمامة التي، عند التعمق، مجدها مناقضة لنظرية الولاية الصوفية، بل حتى هذه النظرية لم تعد ممكنة، إذ أن الآله صار حالة في كل شيء.

(81) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يميز بين الألوهية والربوبية والأمر الديني والأمر الكوني ويعتبر الجبريين - الأشاعرة خاصة - من نفاة للتكليف والسعي من أجل تحقيق القيم الدينية. فالجهاد يصبح مستحيلًا في المذهب الجبري، ما دام كل ما يحصل واجب الحصول، بحكم الأمر الكوني الذي لا يختلف عنه الأمر الشرعي.

الحالة من جنس المعاناة الجمالية الفنية النافية لأساس الالتزام السياسي⁽⁸²⁾. وبصورة عامة، يمكن القول بأن الباطنية والظاهرية، بحكم عدم الفصل عندهما بين الموقف النظري والموقف العملي أو بين النظر والفعل المباشر، لا يمكن أن ينفصل عندهما ضرباً القول الديني الكلامي والصوفي. لذلك كان الدين والسياسة أمراً واحداً. لكن اقتصار الكلامين الوسيطين على النظر في معقولية المضمون النقلي (البهشية) وفي معقولية الشكل العقلي (الأشعرية)، بما هما موقفان فاصلان بين الموقف النظري من النظر والعمل وبين الفعل المباشر، قد احتاجا إلى قرينين وسيطين مثلهما فاصلين مثلهما بين الموقف العملي من العمل والنظر وبين الفعل المباشر، أعني التصوفين الوسيطين المتميّنين لهما بالصورة التالية :

1 - تصوف وحدة الوجود القسم المكمل والقرين المقابل للبهشية : الالاء بما هو ذات لها الوجود فقط + الذات العالمية بما هي أشياء معدومة لها الماهيات فقط = وحدة الوجود المتعين. لذلك اعتبر العالم عين الالاء⁽⁸³⁾ (من هنا أهمية نظرية السيادة الانسانية).

2 - تصوف وحدة الشهود القسم المكمل والقرين المقابل للأشعرية : الالاء بما هو ذات لها الماهية والوجود + عدم الذات العالمية

(82) أساس الالتزام السياسي الذي يستند إلى الاصطفاء عند الشيعة الباطنية وإلى التمييز بين الأمر الديني والأمر الكوني عند الظاهرية، يصبح مستحيلًا في حالي وحدة الوجود ووحدة الشهود، فيصبح التصوف ضرباً من اللامبالاة المطلقة بأحداث التاريخ الإنساني والمركة من أجل القيم، وتتساوى الأشياء وتزول جميع السلالم القيمة ، وهذا هو السبب الرئيسي لحرب ابن تيمية على التصوف، وخاصة على أساسه أعني نفى نظرية الاصطفاء ونفى نظرية التكليف.

(83) ابن عربي، الرسائل، دار إحياء التراث العربي، حيدر أباد الدكن 1948 م من رسالته إلى الإمام الرازي ص 14.

ماهية وجودًا = وحدة الشهود المتعين. لذلك اعتبر الإله الخالق
المستمر للعالم، والعالم مجرد شاهد له وعليه⁽⁸⁴⁾ (من هنا أهمية نظرية
العبادة الانسانية).

* * * *

ويمكن الآن أن نحدد كيفية تكون هذين التصوفين، قياسًا على تكون
الكلامين، من خلال علاقتهما بمنزلة الكلي الوجودية ذات النشأة الأهلية
التابعة لتكون العلوم النقلية وما بعدها، دون استثناء الدور الذي أدته العلوم
العقلية وما بعدها الفلسفي. فالعقيدة وأصولها والفقه وأصوله، بوصفهما
العلمين النقليين الغاية، يقتضيان التنسيق المنطقي للمدونة الإسلامية - القرآن
والحديث - بعد تحقيق نصها دالًا. (بالعلوم المساعدة اللغوية والتاريخية)
ومدلولًا (بالعلوم المساعدة التأويلية). ومثلما أن العقيدة وأصولها
بدأت تفسيرًا بمعنى الشرح، وانتهت تفسيرًا بمعنى التأويل،
فكذلك الفقه وأصوله بدأ أحكامًا ظاهرًا، وانتهى أحكامًا باطنًا.
ولم ينشأ علم الكلام إلا بفضل النقلة الأولى، ولم ينشأ علم

(84) الفزالي، مشكاة الأنوار، دار الكتب العلمية بيروت 1986 ص 24، ولكن لما تماوت
الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة لوحدانية خالقها، إذ كل شيء يسبح بحمده لا
بعض الأشياء، وفي جميع الأوقات، لا في بعض الأوقات ارتفع التفريق وخفي الطريق،
إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالاضداد فما لا ضد له ولا نقيض تتشابه الأحوال في
الشهادة له، فلا يبعد أن يخفى لشدة جلالة والغفلة عنه لاشراق ضيائه . . .

التصوف الآ بغضل النقلة الثانية⁽⁸⁵⁾. ومعنى ذلك أن أصول فقه الظاهر تُصبح أصولَ فقهِ الباطن، باطنَ المؤمن أولاً، ثم باطن الشريعة ثانياً. وفقه باطن المؤمن هو الذي يعتبره ابن خلدون مضموناً للتصوف السني، أعني مجاهدتي الورع والاستقامة⁽⁸⁶⁾. أما فقه باطن الشريعة، فإنه مضمونُ التصوف المتَّهم في سنَّيته، حسب ابن خلدون⁽⁸⁷⁾. وقد عرّفه بكونه مجاهدةً الكشف بالقصد الأول، ومجاهدةً الولاية بالقصد الثاني، وهو يتحوّل إلى كُفْرٍ والحاد، إذا صار بالقصد الأول⁽⁸⁸⁾.

(85) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل نشر أبي يعرب الرزوقي الدار العربية للكتاب، تونس 1991 ص 180 ، «وصار فقه الشريعة على نوعين ، الأول فقه الظاهر . . . النوع الثاني ، فقه الباطن . . . وكما تقابل التصوف مع الفقه بوصفهما فقه ظاهري وفقه باطن يتقابل الكلام والتفسير بوصفهما أصول ظاهري وأصول باطن.

(86) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني ، الكلام في الجاهدات ص 194 وما بعدها (نفس النشرة).

(87) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في الجاهدات ص 45 - 46 ، مشروعية الجاهدة الثالثة (مجاهدة الكشف) ، «وأما الجاهدة الثالثة، وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة تحظر الكراهية أو تزيد، (وما فوق حظر الكراهية . هو التحريم في منظومة الأحكام الخمسة).

(88) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في الجاهدات ، وطبعاً فإن ابن خلدون لم يتحدث عن مجاهدة الولاية في تصنيفه للمجاهدات، بل اقتصر على ثلاث ، الورع والاستقامة والكشف. لكن الولاية قد تنتج بدون قصد عن الكشف وتعدُّ محنةً بالنسبة إلى التصوف السني. وهي، إذا أصبحت مطلوبة لذاتها، وكذلك الكشف، تصير الحاداً. وذلك ما يؤكدُه ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة، فصل المطلقين على الغيب ص 191 ، «وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصوف لهؤلاء التصوفة إنما هو بالعرض ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخسر بها من صفة ! فإنها في الحقيقة شرك !»

تلك هي علاقة نشأة التصوف بالكلام الوسيط في جدليته مع قريته المتطرفين، وهي علاقة تحدت بالاضافة الى منزلة الكلبي التي وصفنا عند تعريف المنزلة البهشية والمنزلة الأشعرية المقابلتين للمنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية.

وفعلا، فإن تصوف وحدة الوجود وثيق الصلة بمفهوم الذات الالهية، بما هي وجود خالص، والذوات العالمية بما هي ظروف ماهوية خالصة. ويكون الوجود العالمي بحلول الوجود اللامتعين في الماهيات الأعيان اللاموجودة، وخاصة في اسمائها، أعني الانسان. كما أن تصوف وحدة الشهود وثيق الصلة بمفهوم الذات الالهية - العين المتصفة بالصفات الموجبة والذوات العالمية القائمة بفعل الخلق المستمر والتي لا قيام لها إلا بشهودها للذات الالهية أو بوجهها المتلفت اليها، وخاصة أسمى الشهود، أعني الانسان الذي لا وجود له إلا بالشهادة، علامة الايمان وبداية الوجود الحق.

وواضح أن التصوف الأول، تصوف وحدة الوجود، بتوسط الذوات الماهيات المعدومة قبل الخلق، يستند الى نظرية في الكلبي وصفناها بكونها نظرية المثل السوالب، وأن التصوف الثاني، تصوف وحدة الشهود، بتوسط نفي الذوات الماهيات المعدومة، يستند الى نظرية في الكلبي وصفناها بكونها نظرية القوى السوالب، وأن المثل السوالب ليست القوى الأرسطية(*) والقوى السوالب ليست المثل الأفلاطونية، واذن فبين المنزلتين الأرسطية

(*) ولا يخفى أن الفعل في عالم الكون والفساد الأرسطي هو نوع من الشهود بنفس المعنى الذي شرحنا، فالشوق الكامن في الطبايع عند نقلتها من القوة الى الفعل ليس إلا ضربا من شهود الفعل المطلق، أعني العقل الذي يعقل ذاته أو اللاه الأرسطي.

والافلاطونية، أو حَوْلَهُمَا، تُوْجَدُ مَنْزِلَتَانِ أُخْرَيَانِ نَافِيَتَانِ لِهَـمَا، دُونَ الْإِتِّحَادِ
بِأَيِّ مِنْهُمَا.

وواضح كذلك أن الواسطة بين التصوفين ونظرية الكلبي هي
نظرية الذات والصفات الالهية، وعلاقتها بالذات والصفات التي
للمُحَدَّثَاتِ أو الذوات العالمية، وهي عينها النظرية التي
توسّطت في الكلامين الوسيطيين والتصوفيين الوسيطيين، بين
واقعية المثل المغارقة عند الباطنية، وواقعية الصور المحايثة عند
الظاهرية، وسلب الاولى البهشمي، وسلب الثانية الأشعري، مع
ترافضي كلّ وسيطٍ وقرينه المتطرف، وترافضي الوسيطيين
وترافضي الطّرفيّين. وإذا كانت اشكالية الكلبي تُطْرَحُ وتُعالَجُ، في الكلام،
طرحاً وعلاجاً من موقفٍ نظريّ عقليّ، فإنها تُطْرَحُ وتُعالَجُ، في التصوف،
طرحاً وعلاجاً من موقفٍ عمليّ وجدانيّ. والعمل لا يفيد الفعل المباشر كما
هو الشأن عند الطّرفيّين الباطني والظاهري، بل هو يعنى التدوُّق
الوجداني للمعاناة الروحية التي تتألف منها تجربة الوجود
الدينية، كما حددها ابن خلدون في نظرية المجاهدات⁽⁸⁹⁾.

ويمكن أن نعتبر المجاهدتين الأولىين - مجاهدة الروع ومجاهدة الاستقامة
- مُمَثِّلَتَيْنِ للتصوف التابع للكلام الأشعري، وخاصة الثانية لأن الاولى تُمَثِّلُ

(89) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثالث نظرية المجاهدات ، وذلك لأن
العمل بهذا المعنى يتنافى تمام التنافى مع العمل بالمعنى السياسي، ص 199 . وأعظم
القواطع، بعد رفع الحجاب، أن يتكلم به أو يتصدى للنصح والتذكير، فتجد النفس لذة
الرئاسة بالتعليم والامتشهاد بالله والاصفاء اليه بالقلوب والأسماع. وتموه عليه بأنه هاد
إلى الله أو يفتر عن العمل والإحاح عليه الذي هو وسيلته إلى هذا التجلي لما يظن من
الاستغناء عن الوسيلة بحصول القصد، فيضعف التجلي، ثم ينقطع وينزل الحجاب..

الواسطة الرابطة بين التصوف الأشعري والفعل المباشر المتلزم مباشرة بتحقيق ظاهر الدين في التاريخ، وأن نعتبر المجاهدين الأخيرتين، مجاهدة الكشف ومجاهدة الولاية، ممثلتين للتصوف التابع للكلام البهشمي، وخاصة الأولى منهما لأن الأخيرة تمثل الوسطة الرابطة بين التصوف البهشمي والفعل المباشر المتلزم مباشرة بتحقيق باطن الدين في التاريخ. وبين أن هدف المجاهدين الأولين اللتين يعتبرهما ابن خلدون سنيّتين، هو محو الذات الانسانية بما هي ارادة وحياة مستقلة عن ارادة الاله وحياته، كما هي في الشريعة، دون ادعاء الاتصال بالذات الالهية، وان هدف المجاهدين الأخيرتين اللتين يعتبرهما ابن خلدون خطيرتين على الاسلام، هو، في الحقيقة، محو الذات الالهية، بما هي ارادة وحياة مستقلة عن ارادة الانسان وحياته، مع ادعاء حلول الاله في الولي، بما هو انسان كامل. لذلك قلنا ان التصوف المؤلف من المجاهدين الأوليين هو تصوف وحدة الشهود، والتصوف المؤلف من المجاهدين الأخيرتين هو تصوف وحدة الوجود. فالخضوع للشريعة والتخلق بأخلاق القرآن محو للذات الانسانية بما هي قائمة بغير الارادة الالهية وأمرها، ومعرفة الذات الالهية والتصرف في الكون محو للذات الالهية، بما هي قائمة بغير الارادة الانسانية وأمرها. ولهذا فان منزلة الكلبي قد أصبحت هنا جليّة، وتبدّت، بما هي وجدان عملي، إمّا وجدان عملي بمحودات الانسان لتحقيقها في الشهادة التي هي شهود الذات الالهية عبر الشريعة، أو وجدان عملي بمحو ذات الاله لتحقيقها في الولاية عبر صفات الانسان الكامل. لذلك قابلنا بين السيادة الانسانية في الأول، والعبادة الانسانية في الثاني، اذ لا يتحقق التوحيد الا بمحو احدي الذاتين الالهية في وحدة الوجود، والانسانية في وحدة الشهود.

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

**الفصل الأول ، II.1. منزلة الكلم في المشائية الوصلية من خلال
كتاب الجمع**

**الفصل الثاني ، II.2. منزلة الكلم في المشائية الوصلية من خلال
كتاب الحروف**

الفصل الثالث ، II.3. منزلة الكلم في الصفوية الوصلية
الفصل الرابع ، II.4. علاقة منزلة الكلم الصفوية بالمنازل الكلامية

II . 1 . منزلة العلم في المشائية العربية من خلال هتتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين

«وَأَوَّلَ الشَّيْخِ أَبُو نَصْرٍ الْفَارَابِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) الْمَثْلُ بِالصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي لِلْبَارِي تَعَالَى. وَارِسْطُو يَقُولُ بِهَا^(*) فَيَرْتَفِعُ التَّنَازُعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَفْلَاطُونٍ. وَاسْتَحْصَنَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ. وَفِيهِ نَظَرٌ، لِأَنَّهُ يَشْمُرُ بِأَنَّ عِلْمَ الْبَارِي تَعَالَى بِالصُّورِ وَهُوَ مُحَالٌ. وَابْنُ أَفْلَاطُونٍ يَقُولُ بِوُجُودِ الْمَثْلِ فِي مَخَارِجِ جَمِيعِ الْقَوَى الْمَدْرَكَةِ لَا فِي مَخَارِجِ عَقْلِنَا فَقَطْ. فَالتَّأْوِيلُ الْمَذْكُورُ صَلَاحٌ مِنْ غَيْرِ تَرَاضِيٍّ الْحَصِينِ⁽¹⁾».

يطلق اسم المشائية العربية على الحركة الفلسفية العربية التي بدأت مع الكندي وانتهت، في شكلها الأول، بانفجارها عند ابن سينا والفرازي⁽²⁾ إلى فرعي الأفلاطونية المحدثة الفصيلة، أعني اشراقية السهروردي ومشائية ابن رشد الجديدة⁽³⁾. وتتميز هذه المشائية بالوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة

(*) عدم معرفة الطابع المنحول لأفولوجيا لا يعني إذن عدم إدراك الفرق بين الأرسطية والأفلاطونية.

(1) المثل العقلية، الفصل الأول، البحث السادس، الوجه الرابع ص 81.

(2) ونعخص لهذا الانفجار الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث (III، 1 و 2)

(3) نعخص الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث (III، 3 و 4) للاشراقية والرشدية بوصفهما محاولة لتجاوز المشائية العربية والصفوية بالعودة إلى الأصول، الأولى إلى الأفلاطونية والثانية إلى الأرسطية. وقد كانت الحركتان متعاصرتين. فكلتاهما تنتميان إلى القرن الثاني عشر (السهروردي، 545 - 588 هـ. وابن رشد 522 - 595 هـ، 1125 - 1198 م)، بحيث إن عملية الانفصال في الأفلاطونية العربية التي أعد إليها ابن سينا والفرازي قد اكتملت في فلسفتيهما، فأصبحت الاشكالية في صيغتها النهائية قابلة للتجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون.

وصلاً أرسطياً، خلافاً للصفوية التي ستكون وصليّة في الاتجاه الأفلاطوني، وهو ما غلب على المشائية تقديم النظر على العمل، وعلى الصفوية تقديم العمل على النظر⁽⁴⁾.

ويحدّد مرحلتي الوصل بين الأفلاطونية والأرسطية، في المشائية العربية الأولى، كتابان للفارابي، ينتسبان إلى محاولته الإبداعية التي تمتاز عن أعماله التعليمية العارضة والشارحة للفلسفة الأرسطية، أعني كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، وكتاب الحروف.

ولما كانت محاولة التوفيق، بالوصل بين الحكيمين، لم تصطدم بعقبة حقيقية الآ وكانت راجعة إلى منزلة الكلي النظرية والعملية، ولما كانت هذه

(4) وإذا كان تاريخ الرسائل الصفوية المقبولة عادة يجعلها قد حرّرت بعد المشائية الفارابية (النصف الثاني من القرن الرابع)، فإن مضمونها ومسار المحاولة التي بدأت مع الكندي يجعلان الصفوية، كحلّ مقابل للحل الذي مال إليه الفارابي، معاصرة المراحل والتكوّن للنسق المشائي عند الفارابي، رغم تأخر ظهورها النهائي.

المنزلة قد مثّلت جوهرَ الصراع بين الحكيمين، وأساس التقابل بين فلسفتيهما⁽⁵⁾. فإن أهمية هذين المؤلّفين في تأسيس الفرع المشائي من الافلاطونية المحدثة العربية، تقتضي أن نحلّل عَقْدَةَ العلائق بين محاولة التوفيق داخل الفلسفة (بين حلّي افلاطون وأرسطو)، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، من

(5) تساعدنا نتائجُ البحث الذي عالجنا فيه منزلة الكلّي في الكلام على إبراز مفاسل التقابل بين فلسفتيّ افلاطون وأرسطو، بخصوص منزلة الكلّي إبرازًا يرتب أعمالهما الرئيسية. فلو أخذنا المسألة انطلاقًا من المبدأ الصوري للوجود والمعرفة، فإن محاولة افلاطون تكون قد اصطدمت بأشكالية ادخال العدم في الوجود التام والتعدد في الوحدة المطلقة (محاورة البارميهنس ومحاورة السوفسطائي)، والآ استحال التواصل بين المثل، والتعامل بين تصوراتها، فامتنت نظرية الوجود والمعرفة. ويبيّن أن الرد على هذا لا يكون الآ من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي لما بعد الطبيعة. وإذا أخذنا المسألة من منطلق المبدأ المادي للوجود والمعرفة، فإن محاولة افلاطون تكون قد اصطدمت بأشكالية ادخال الوجود في العدم الخالص، والوحدة في الكثرة اللامحددة (محاورة الطيمائوس ومحاورة الفيلاب)، والآ استحال قيام العالم الطبيعي وحصول عليه. ويبيّن كذلك أن الردّ سيكون من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي للسمع الطبيعي. وإذا كان ما بعد الطبيعة والسمع الطبيعي يعالجان المسألة من وجهها الوجودي خاصةً والوجه المعرفي مجرد تابع، فإن التحليلات الثانية وكتاب النفس يعكسان العلاج فيصبح الوجه المعرفي هو الأصل (منطقيا، التحليلات الثانية ونفسيا، النفس، المقالة III) والوجه الوجودي تابعا.

خلال الدور الذي أدته الحنيفية المحدثّة العربية، كما تعيّن في الحلول الكلامية التي عرضنا منطقتها.

ويتطلب البحث في عملية التوفيق من هذا المنظار - وهي عملية يعترف الفارابي بأنه يواصل فيها تياراً متقدماً عليه أسهم بعملية الوصل في تكوين الافلاطونية المحدثّة الهلنستية⁽⁶⁾ - أن نشير الى بعض الملاحظات الأولية التي تساعد على فهم طبيعة الوصل بين افلاطون وأرسطو في المشائية العربية الأولى، وعلى فهم دوافعه وطريقته وعلاقته بالحنيفية المحدثّة في بعدها النظري، أعني الكلام الذي بينّا طبيعة ارتباطه بأشكاله الكلية.

فالوصل بين افلاطون وأرسطو بدأ، في كتاب الجمع، وصلاً خارجياً دفاعياً هدفه الرد على المتكلمين الذين يعترضون على الفلسفة بنوعين من

(6) إشارة الى رسالة أمونيوس التي يثبت فيها اتفاق الفيلسوفين في اثبات وجود الصانع.

ص 102 من الجمع. والعلوم أن أمونيوس السقاء أو الخيال كان استاذاً لأفلوطين بين

232 و 243 بعد الميلاد ومنه استمد مبادئ فلسفته الافلاطونية المحدثّة التي هي محاولة

للتوفيق بين الافلاطونية والارسطية، فجعل التاموسعات تنطلق من شروح افلاطونية

للنصوص الارسطية وشروحها، E: Bréchier, Histoire de la philo; T 1,

fascicule 2 : p. 392

"C'est assez fréquemment la lecture d'un commentaire d'Aristote qui sert de point

de depart aux traités de Plotin; si bien que, le péripatétisme disparaissant de

nouveau comme école devant le succès du platonisme, les commentaires

d'Aristote continuent jusqu'à la fin de l'antiquité".

الحجج ، اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، ثم مناقضة فلسفاتهم للعقائد الدينية⁽⁷⁾.
لذلك جمع الكتاب بين غايتين، أولاهما هي إثبات وحدة الفلسفة وعدم
الاختلاف بين الفيلسوفين، والثانية هي إثبات وحدة الفلسفة والدين وعدم
التنافي بينهما، وذلك خاصة في المسألتين الرئيسيتين اللتين يَرُدُّ إليهما باقي
المسائل، أعني مسألة قدم العالم أو حدوثه ومسألة خلود النفس أو فناها
(البعث)، وهما الصيغتان الدينيتان لمسألة الكلّي ، لأن قدم العالم (مَثَلًا أو قَوَى
في المادة) وخلود النفس (مِثَالًا مفارقًا أو صورة محايثة) يستندان إلى
واقعية الكلّي كما نبينّه، وليس إلى نظرية الخلق عن عدم النافية لكل قدم وتقدم
على الخلق مثالها كان أو ماديا.

وفعلًا فالمسائل المختلفة الواردة في الكتاب⁽⁸⁾، رغم تعددها واختلافها،
وطابعها المشتت (أو الجزئي بالنسبة إلى بعضها، كاختلاف السلوك أو المنهج
عند الفيلسوفين)، تعود، في العمق، إلى مسألة واحدة هي مسألة منزلة
الكلّي في بعديها النظري (قدم العالم أو حدوثه ، واقعية المثل أو الصور

(7) الجمع، ص 79 . . . فإني لما رايت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا^(أ) وتنازعوا في حدوث
العالم وقدمه وأدعوا أن بين الحكيمين المتقدمين (ب) البرزين اختلافًا في إثبات المبدع
الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل والجأزة عن الأفعال محيرها
وشرها... فهذه المسائل جميعا، لم تصبح خلافا ذا دلالة في الفلسفة الآ لدلالاتها الدينية ،
قدم العالم وحدثه، المبدع الأول، الأسباب منه، الجأزة عن الأفعال . . . (أ) اخترنا
تحاضوا عوضا عن تحاضوا التي رجحها الحق. (ب) ورجعنا المتقدمين على المتقدمين
التي رجحها المؤلف للأسباب التالية ، اختيارنا يجعل كيفية التعبير واحدة بالاعتماد على
الترادف في الحالتين، وكلمة تحاضوا لا معنى لها، أنها من الحض ومعناه التشجيع. وأخيرا
لأن المتقدمين تصبح من لغو الكلام إذ أن التقدم في الزمان معلوم ولا حاجة إليه وليس
بحجة في البروز.

(8) وهي ثلاث عشرة مسألة حسب تصنيف الحق.

بذاتها) والعملي (خلود النفس أو فناؤها ، واقعية المثل أو الصور في النفس). وإذا كانت الفوضى مهيمنة على الكتاب⁽⁹⁾ فلكونه من جنس مؤلفاته غير التعليمية (التي تكون عادة خاضعة لنظام الكتاب المشروح)، أي من جنس الردود الكلامية. لذلك فهو قد بدأ فاقداً للترتيب الفلسفي الواضح، ومن ثم لم تبرز المسألة التي يدور حولها الخلاف بين الفيلسوفين اللذين يُراد التوفيق بينهما، ولا المسألة التي يدور حولها الخلاف بين الفلسفة والدين اللذين يراد إبراز الوحدة الجامعة بينهما ، فتعدد المسائل، في الحالتين، أخفى طبيعة المشكل، فأدى من ثم إلى إهمال طبيعة الحل الذي أرجع إليه مؤلفنا المجهول لكتاب المثل العقلية، كل الفلسفة العربية، أعني هذا الصلح من غير تراضي الخصمين، الذي استحسنه المتأخرون.

فالفارابي، في عرضه للخلاف بين الفيلسوفين، وللخلاف بين الدين والفلسفة، وفي سعيه إلى نقيهما، قد حدد المسألتين الرئيسيتين اللتين يدور حولهما البحث في مسألة المنزلة التي يحددها كلا الفيلسوفين أولاً، والفلسفة والدين ثانياً للكلية النظري والعملي ، قَدَمَ العالم أو حدوثه أو منزلة الكلية النظري ثم خلود النفس أو فناؤها أو منزلة الكلية العملي. لذلك ورد ذكر المثل مرتين في كتاب الجمع :

الأولى، عند تفسير الخلاف حول نشأة العالم⁽¹⁰⁾.

والثانية، عند تفسير الخلاف حول المعرفة وشرطها⁽¹¹⁾.

(9) لكون المسائل لا تخضع لأي ترتيب نسقي واضح الطبيعة. فلا هو ترتيب أصناف العلوم، ولا ترتيب تشارط المسائل، بل هو من جنس الترتيب في المصنفات الكلامية التي تدرس الخلاف بين المذاهب. وقد حصرها الحق بعنوانات، دون أن يتساهل عن منطق تواليها، خاصة وهو غير الترتيب الوارد في مقدمة الكتاب التي حدد فيها الفارابي دوافعه إلى كتابة هذه الرسالة.

(10) الجمع، ص 106 (المسألة الثانية عشرة بترتيب الحق).

(11) الجمع، ص 97 وما بعدها (المسألة الثامنة بترتيب الحق).

وقد احتاج الى اثنولوجيا المنحول على أرسطو في المسألة الاولى لاثبات وجود الباري ووجود الصور في العلم الالهي. ولكن أهمية الاستناد الى هذا المؤلف مبالغ فيها في تاريخ الفلسفة⁽¹²⁾، لأن الحل الذي أُسْتَمِدَّ من الاعتماد عليها كان مخالفا للدور الذي يُزعم لها. فالفارابي لم يستمد منها تأويلا افلاطونيا للأرسطية، بل تأويلا أرسطيا للأفلاطونية، وهو الصلح الذي أشار اليه مؤلف المثل العقلية. فالمثل لم تبقى قائمة بالذات بل أصبحت بحاجة الى ما تقوم به، خاصة اذا ربطنا ذلك بما يقوله الفارابي عن نفسي تعدد الاحياز والعوالم بمعنى المفارقة الافلاطونية المقابلة للمحايشة الأرسطية ، وما يجري هذا الجري (= ما يحتاج الى تأويل) أقاويل أفلاطون في الكتاب طيمائوس من كتبه في أمر النفس والعقل، وأن لكل واحد منهما عالمًا سوى عالم الآخر، وأن تلك العوالم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل، وسائر ما قال بما أشبه ذلك. ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه، أنه يريد بعوالم العقل حيزة وكذلك بعوالم النفس، لا أن للعقل مكانا، وللنفس مكانا، والباري تعالى مكانا، وبعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام. فإن ذلك بما يستنكره

(12) عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب المثل العقلية الافلاطونية (ص 12 - 15). وتبرز المبالغة في أهمية هذا الكتاب في التناقض الواضح لمن يجعلها ما لا تطبق من الأدوار، في تحديد مسار الفكر العربي. فلو كان لهذه الرسالة - القول في الربوبية أو اثنولوجيا المنحول على أرسطو - الأهمية التي ينسبها اليها الأستاذ بدوي، لكانت قد غلبت قراءة افلاطونية لأرسطو لا قراءة أرسطية لأفلاطون، ولكانت أساسا لازدهار الدراسات الافلاطونية لا العكس. كيف نولي لهذه الرسالة هذا الدور ثم نعتبرها سببا في كون الفارابي مصدرا لتغليب المشائية على الافلاطونية، وهو أمر يأسف له الأستاذ بدوي ؟ وكيف يقال مثل هذا الكلام، في عصرنا، فينتهم الفارابي بكونه غلب الأرسطية على الافلاطونية، والسهروردي العكس. في حين أن ابن رشد، وهو أعلم بالفارابي، يثبت عدم أرسطيته، وصاحب الكتاب المقدم وهو أعلم بالسهروردي، يثبت عدم افلاطونيته ؟

المبتدون بالفلسف فكيف المرتاضون بها ؟ وإنما يريد بالأعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي. وقوله عالم العقل إنما هو، على ما يقال عالم الجهل، وعالم العلم، وعالم الغيب، ويراد بذلك حين كل واحد منها⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾.

ومعنى ذلك أن الفلسفة، عند الفلاسفة، هي في ذاتها واحدة بمعنى الوحدة الحية، خلافا لما يراه المؤرخون الذين يعتبرون الفروق الواردة في صياغة الفلسفة بحسب اختلاف الأساليب والأنساق، اختلافا جوهرياً، زعماً بأن القول الحرفي لكل فلسفة، بما هو الموضوع الأساسي لتاريخ الفلسفة⁽¹⁵⁾.

(13) الجمع، ص 107.

(14) وما استمدّه من النص بخصوص حدوث المادة لا يقول به لا افلاطون ولا أرسطو. والفارابي لا يجهل ذلك، وهناك في التولوجيا تبين أن الهولبي أبدعها الباري جل ثناءه لا عن شيء، وأنها تجسّمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت.. ص 101. فإذا جمعنا بين هذا النص والإحالات الأخرى إلى طيماوس وإلى السماع، والسماء والعالم تبين أن هذه الاحالات تتحدث عن دور الآله بمعنى المنظم للعالم، وأن ذلك النص يتحدث عنه بمعنى الخالق للعالم بما في ذلك للمادة الأولى. وهو أمر ينبغي طيماوس، وكذلك السماء والعالم، والسماع الطبيعي. ومن ثمّ فلا يمكن أن يكون كتاب التولوجيا علة في سوء الفهم، ما دام ما يسعى الفارابي إلى اثباته بواسطة لا يسلم به لا افلاطون ولا أرسطو. اللهم إلا إذا أصبح المدلول الفلسفي لمحاولة الفارابي تجاوز افلاطون وأرسطو إلى فلسفة تنفي مبادئهما الأساسية (مثل قدم المادة وقدم الصور وكلاهما متفقان على ذلك) من منطلق مغاير لهما معاً لعله افلوطين أو الاعتزال، أو التأويل الذي انتهى إليه هو، بوصفه صاحب إضافة فلسفية متجاوزة لهما.

Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie; T/ 3; Vrin 1972 p. (15) 405 " Pour dégager la philosophie de Platon de ses dialogues il faut distinguer ce qui appartient à la représentation (en particulier quand il a recours au mythe pour la présentation d'une idée philosophique) de l'idée philosophique elle-même " — et p/ 501 " Si l'on considère que la continuation de l'école platonicienne avait pour seule signification de conserver strictement à cette philosophie le sens que Platon lui avait donné; celui-ci ne pouvait assurément désigner Aristote pour lui succéder — et Speusippe était l'homme qui convenait. C'est pourtant Aristote que Platon eut, en réalité, comme successeur; car Aristote a exposé la philosophie dans l'esprit de Platon, mais avec plus de profondeur et d'ampleur, la faisant passer ainsi à un stade plus avancé ".

هو التفلسف، وحصرنا لدور الفلاسفة في دور المؤرخين. لذلك كان عمل الفارابي غير مقتصر على التاريخ، بل تعداه الى التأويل الذي - رغم الطابع المنحول لاثولوجيا - قرّب المتقدم من المتأخر وليس العكس⁽¹⁶⁾ وهو تقريب ورد في الجمع ضمينا، وسيُصبح صريحا في الحروف، فيتضح عندئذ عدم الحاجة الى المنحولات في هذا الحل.

- لذلك فان كتاب الجمع، رغم شكله الكلامي خطّة وعلاجًا، طرح، في العمق، هاتين المسألتين الفلسفتيّتين : مسألة منزلة الكلّي الوجودية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الالهي، ومسألة منزلة الكلّي المعرفية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الانساني. والأولى تتعلق بما يعلمه الله ويصنعه أو يعمل على منواله، والثانية تتعلق بما يعلمه الانسان ويعمله . . أما باقي المسائل الواردة في الكتاب فهي توابع لهما، وتتعلق بسلوك الفيلسوفين العملي ومنهجهما النظري خاصة.

وإذا كان الفارابي قد استطاع أن يعالج مسألة الكلّي النظري والعملي في مستواها المعرفي، دون حاجة الى المنحولات على أرسطو، واستعملها في مستواها الوجودي استعمالا منافيا لما كان يمكن أن تؤدي إليه لو كان الهدف منها تقريب أرسطو من افلاطون لا العكس، فلأن هدفه ليس التقريب بينهما، بل إثبات وحدة الفلسفة في ذاتها وارجاع الاختلاف الى مراحل التكوين. لذلك كانت محاولته افلاطونية محدثة وصلية وصلًا أرسطيًا، لتلبيها النظر

(16) ولو صح أن الطابع المنحول لاثولوجيا قد أوقع الفارابي في الخطأ لكان الفارابي مؤرخا، ولكن الخطأ المنتظر هو أرجاع الأرسطية الى الافلاطونية وليس العكس. لكن نفي المفارقة، مع إثبات واقعية الصور، يعني أن افلاطون هو الذي رَدّ الى أرسطو وليس العكس، وأن موطن التوحيد غير الموطن الافلاطوني والأرسطي، بل هو أسمى منهما، انه ما أطلق عليه الفارابي اسم العقل الالهي، وبفضله سيتم اللقاء مع الحلول الكلامية، وبخاصة الحل البهشمي.

على العمل المؤدي الى اعتبار الافلاطونية مرحلة اعدادية الى الارسطية. واذن فالحل الذي مال اليه الفارابي في كتاب الجمع، والذي جعله غنيا عن المنحولات، أو مستعملا لها في عكس الاتجاه المنتظر، يشير الى امرين مهمين جداً، بالنسبة الى منزلة الكلبي في بعدها المعرفي :

الاول : هو وجود البذرة السالبة لأساس الحل الذي يتضمنه كتاب الحروف في كتاب الجمع. فالتفسير النفسي لتكوينية المعرفة الكلية - وهو تفسير ذو أصل أرسطي⁽¹⁷⁾ سينقلب الى تفسير اجتماعي لهذه التكوينية - أمر لا يمكن تفسيره بالاستناد الى الفلسفة الارسطية، ولا الى الفلسفة الافلاطونية⁽¹⁸⁾ كما سنرى.

الثاني : هو القرابة المتينة بين مفهوم العقل عند الفارابي ومفهومه عند المتكلمين. فليس العقل، في الجمع، جوهرًا، بل هو مجرد عرض من أعراض النفس : «إذا العقل ليس هو شيئاً آخر غير التجارب»⁽¹⁹⁾ أو «الكليات هي التجارب على الحقيقة»⁽²⁰⁾.

واذن فالفارابي لم يكتف بتقريب افلاطون من أرسطو، بل هو تجاوز ذلك الى جعل أرسطو تجريبيا خالصا، اذ لا يُعقل أن يقبل أرسطو، بحسب

(17) كتاب الجمع، ص 98 الى 99 (المسألة العاشرة بتصنيف المحقق).

(18) اذ حتى تاريخية المقدمات الارسطية عامة ومقدمة ما بعد الطبيعة خاصة (مقالة الال) فانها لا تستند الى تفسير للتكوينية بعوامل اجتماعية بل تعيدها في الأغلب الى التراكم النفسي (ما بعد الطبيعة مقالة الالف الفصل الأول 980^أ 20 - 982^أ 2) او الى توزيع العمل الاجتماعي كشرط للتراكم النفسي عند المختصين (نفس الفقرة ، مثال رجال الدين) ولكن، في الحالتين، لا دخل للمؤسسات اللغوية والصناعية والتعليمية في نشأة الكلبي النظري والعملي عنده.

(19) الجمع، ص 91.

(20) الجمع، ص 98.

ما نعلم من نظرياته، التعريفين الفارابين للعقل وللكلي الواردين في الجمع. وهو، حتى عندما لجأ الى اثولوجيا أرسطو، فانه، خلافا للظاهر، استعمل افلوطين لتأويل افلاطون تأويلا أميل الى الارسطية، اذ ان المثل صارت صورة غير قائمة بذاتها، وأصبح محلها، بما هو العقل الالهي، مؤديا للوظيفة التي تؤديها المادة الارسطية (وهو عين التأويل الأشعري لشيئية المعدوم البهيمية كما أثبتنا ذلك في الفصل السابق)، دون ان يرد اليها⁽²³⁾. لذلك قال الفارابي: «لما كان الله تعالى حيا موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته، جل الله من اشتباه. وأيضا فان ذاته، لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير، فما هو بحيزه أيضا كذلك باقي غير دائري ولا متغير. ولولم يكن للموجودات صور وأكثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجد، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجد إنما يوجد جزأقا وتنحسا وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته؟ وهذا من أشنع الشناعات⁽²³⁾»⁽²³⁾.

(21) لان الصورة والاكثار التي تقوم بذات الله، هي - قبل صيرورتها موجودات بفعل الخلق - إمكانات في ذات الله، والآ صار العالم الذي هو هي، بعد أن تصير موجودة، قدما، وما هي إمكانات فهي من جنس المعدومات الأشياء عند المعتزلة عامة، وما هي في ذات الله فهي من جنس الأحوال عند أبي هاشم خاصة (اذا الأحوال هي الخلق الإضافية لذات الله بما هي لها العالمية والقادرية على الذوات المتصفة بالعلمية وبالقدورية). لكن هذه الإمكانيات أو اللامتنعات الصور والاكثار في ذات الله ليست في مادة خارجية بالاضافة الى الذات، بل هي فيها دون أن تكثرها، ومن ثم فواقعيتها ليست مطلقة.

(22) الجمع، ص 91.

(23) وهذا هو الخلل الذي أشار اليه صاحب كتاب المثل العقلية الافلاطونية في عبارة «الصلح من غير تراضي الخصمين». ورغم أن هذه العبارة تفيد بأن مهضوم الجانب من الخصمين هو افلاطون - اذ أن الكاتب يدافع عن افلاطون في المثل العقلية - فان أرسطو أيضا مهضوم الجانب، لأن إلامه ليس محلا للصور (ما بعد الطبيعة، مقالة اللام 7).

فما هي العلامات الدالة على المنزلة الجديدة للكلبي والتي لا يمكن أن تُردَّ إلى المنزلة الافلاطونية، ولا إلى المنزلة الأرسطية ؟ وكيف يمكن أن نربط هذه المنزلة بالحلّين البهشمي والأشعري ؟ ومن ثم كيف يمكن إدراك نقطة اللقاء بين المابعد الديني للعلوم النقليّة (الكلام)، والمابعد الفلسفي للعلوم العقلية (الفلسفة) ؟ إن المثال، بما هو مثال الوجود، قبل إيجاده، ليس قائماً بذاته . بخلاف المثال الافلاطوني .، وليس قائماً بالمادة قياماً القوة بها قبل الفعل . بخلاف الصورة الأرسطية .، بل هو قائم في الذات الإلهية وفي حيّزها، قيام الصورة والأثر. أفليس هذا خطوة أخرى من عطف الاقتراب من المنزلة الفلسفية للكلبي انطلاقاً من المنزلة الكلامية، خاصة وهي لا تُردُّ إلى الافلاطونية كذلك ؟

إن أولى هذه العلامات هي أن هذا الأثر لو كان بذاته موجوداً لما احتاج إلى إيجاد الموجد، واذن فحاجته تلك دليل على كونه ممكناً بالذات أو غير ممكن. وثانية هذه العلامات هي اعتبار هذه الصور - الآثار، شرطاً في نفي الاتفاق والتنحس عن الخلق، ومن ثم فهي شرط في إثبات العقولية (* الاتفاق)، والغائية (* التنحس). وثالثة هذه العلامات هي ما صاحب هذه الصور القائمة بالذات من تنزيه ونفي للتشبيه (أجل من كل اشتباه). أفلا يطابق وصف الصور - الآثار، هذا مفهوم الشيئية المعدومة ووظيفتها ؟ ألا يوافق هذا الوصف للذات الإلهية، التي هي محل للصور والآثار التنزيه المطلق، مفهوم الأحوال ووظيفتها ؟

فليس الأثر والصورة فقط هي المتميزة بعدم المطابقة مع المثال (لكونها غير قائمة بذاتها)، ولا مع الصورة القوية (لكونها غير قائمة بالمادة)، بل أنها مشروطة بمفهوم للالاء لا يمكن أن يكون المفهوم الافلاطوني (بمعني

الالهية : الخير أو الاله الصانع⁽²⁴⁾. ولا المفهوم الأرسطي (خلو عقل هذا الاله من غير ذاته)⁽²⁵⁾. لم يبق إذن إلا التوسط بين التأويلين الأفلاطوني والأرسطي الذي يكون منزلةً للكلّي العالمي في شكل شينية المعدوم، بما هي الممكن أو اللامتنع، ومنزلةً للكلّي الربوبي في شكل أحوال لما تكون عليه الذاتُ الالهية لذاتها، أعني : الذوات بما هي «أحوال - انفعالات» (المعلومية والمقدورية الخ . . .)، والذات الالهية بما لها من «أحوال - أفعال» (العالمية والقادرية الخ . . .). أنها إذن المنزلة البهشمية كما وصفناها في الفصل السابق.

ومما يؤكد ذلك هو المذهب المستهدف بالنقد في هذه الفقرة. فالفقرة التالية تصف بصورة واضحة التصور الأشعري للاله : «ولو لم يكن للموجودات صوراً وآثاراً (لا شينية المعدوم) في ذات الوجود الحي المريد (صَفَاتِيَّة) فما الذي كان يوجد (عدا العدم) وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن نفى هذا المعنى عن الفاعل المريد الحي (تقدم أمثلة الذوات في العلم) لزمه أن يقول بأن ما يوجد إنما يوجد جزافاً وتنحسباً وعلى غير قصد (نفى الغائية الأشعري)⁽²⁶⁾ ولا ينحو نحو غرض مقصود بأرادته. وهذا من أشنع الشناعات»⁽²⁷⁾. فما هو المذهب الذي ينفي تقدم صور الأشياء على وجودها ؟ والذي يصف الاله إيجاباً بالحياة والارادة ؟ والذي ينفي عن أفعاله الغاية والغرض ؟ أليس هذا وصفاً صريحاً ودقيقاً للحل

(24) مفهوم الاله الأفلاطوني وازدواجه ،

الاله بما هو مثال المثل أو الخير، مثلاً الجمهورية VII، 517 ب ج.

الاله بما هو الاله الصانع، طيمائوس بكامله وخاصة القسم الأول.

(25) مفهوم الاله الأرسطي وخلوه من غير ذاته ، ما بعد الطبيعة اللام 1072 ب 5 - 30.

(26) رد ابن رشد على نفى الغائية الأشعري أو نفى الحكمة الالهية الذي اقتضى وضع

الارادة التي تختار من التماثلين الممكنين أحدهما ليكون : تهافت التهافت ص 51 - 52.

(27) الجمع، ص 306.

المقابل للبهشية كما وُصِف في الفصل السابق ؟ اذ كيف يمكن لهذه الصور - الآثار، أن تكون في ذات الالاه، دون أن تكثرها، ودون تشبيهه، اذا لم تكن بمعنى الأحوال البهشية ؟ ثم اليس عدم اعتبار هذا الحل للصور اقنوما بعد الواحد (العقل الافلوطيني) دليلاً على كون الحل ليس افلوطينيا باطلاق⁽²⁸⁾ ؟

وهكذا اذن يبدو الفارابي، في الظاهر، وعند الحكم المتسرع، قد اختار حلاً افلاطونيا بخصوص منزلة الكلّي الوجودية، وحلاً ارسطيا بخصوص منزلته المعرفية. فهو يبدو قد فسّر نظرية المعرفة تفسيراً ارسطياً نافياً أن تكون تذكرها، أو نافية شرطها الافلاطوني (خلود النفس وتقدمها وتأخرها وجوداً عن الجسم)⁽²⁹⁾، ومعتبراً الكلّي مجرد حصيلّة حسية مقصودة أو غير مقصودة. كما يبدو أنه قد فسّر نظرية الوجود نفسياً افلاطونياً باثبات تقدم المثل على الممثلات، وجوداً، وأدائها لدور التماذج. وبذلك يكون الفارابي ارسطيا في نظرية المعرفة والعقل الانساني، وافلاطونياً في نظرية الوجود والعقل الالهي. وهو اذا لم يطابق هذا ولا ذاك في الأمرين، فالعلة هي قصوره وما جرة عليه كتاب اتولوجيا من سوء الفهم والتأويل.

لكننا، عند تعميق التحليل، نكتشف أن نظرية المعرفة والعقل الانساني، في هذه المحاولة، تجاوزت الحل الارسطي، في ابتعادها عن الحل الافلاطوني، الى تجريبية خالصة، هي الى الحل الكلامي في المعرفة والعقل الانساني أقرب

(28) اقنوم العقل الافلوطيني الذي يتضمن صور الموجودات يأتي بعد الواحد وليس هو اذن الرب. وهذا ما لا نجده عند الفارابي خلافاً لما هو الشأن عند افلوطين، التماسحات الخامسة، الفصل الاول - الفقرة السابعة ص 23 وما بعدها ترجمة اميل بريي .. وهذا العقل الاقنوم، الذي يأتي بعد الواحد، سيصبح صريحاً في الفلسفة او الكلام الباطني فيما بعد (راجع الكرمانلي، راحة العقل، المور الثالث ص 155 - 204). وسيتخذ أسماء مختلفة فهو القلم، والكلمة، والحقيقة العمدية بحسب اصناف الكلام الباطني والصوفي. ويصاحب ذلك التعالي المطلق والتنزيه الذي يبلغ حد نفي الوجود عن الواحد الأحد، ونفي الانقيال عنه ، نفس المؤلف السور الثاني.

(29) الجمع، ص 98.

منها الى كل الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ، وأن نظرية الوجود والعقل الالهي تجاوزت افلاطون، في ابتعادها عن الحل الأرسطي، الى خالقيّة خالصة هي الى الحل الكلامي في الوجود والعقل الالهي أقرب منها الى الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ. فصار الكلي النظري والعملي، عند الانسان، وكأنه حصيلة تجريبية خالصة، وصار الكلي النظري والعملي، عند الالاه، وكأنه مجرد الامكان الذي تتصف به الذوات بما هي أشياء معدومة، أعني عدم الامتناع أو الماهيات، بما هي حدٌ للقادرية الخالقة والأمرية المشرعة، بما يجعل مسألة الفصل بين الماهية والوجود وعرضية الثاني للأولى ليست ذات مصدر سينوي، بل هي ضاربة في القدم قبله، ما دامت ثابتة في هذه المحاولة⁽³⁰⁾، رغم سعي ابن رشد الى نفيها عنه والصاقها تهمة بابن سينا⁽³¹⁾.

وحصيلة القول إن كتاب الجمع كتابٌ كلامي بمعنيين، لكونه ردًا على الحجج الكلامية ضد الفلسفة (قدم العالم، فناء النفس، نفي البعث)، ولكونه محاولةً للتوفيق بين الفلاسفة أولاً، ثم بين الفلسفة والدين ثانياً، بالاستناد الى حلّ لمسألة الكلي النظري والعملي في العقل الالهي والعقل الانساني أقرب الى الكلام منه الى الفلسفة. أنه كلامي شكلاً ومضموناً: شكلاً (الردود) ومضموناً (الكلي في العقل الالهي). فامتاز بذلك عن الحل الافلاطوني والأرسطي، وكذلك الافلوطيني، واقترب من الكلام إيجاباً (مع البهشمية).

(30) وهذا الممكن أو غير الممكن الذي يقال عن الذوات قبل وجودها، قال به الفارابي قولا صريحا في عيون المسائل: «الموجودات على ضربين، أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود. وإذا لممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود، (معدوما) لم يلزم منه محال، (غير الممكن)، فلا غنى لوجوده عن علّة، وإذا وجب (حصل وجوده)، صار واجب الوجود بهيئته، فيلزم من هذا أنه كان بما لم يزل ممكن الوجود بذاته، (قدم امكان الوجود، أو قدم شينية المعدوم، أو قدم عدم امتناعه)، ووجب الوجود بهيئته». عيون المسائل ورد ذكره في مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام ص 214 من الترجمة العربية المشار اليها آنفا.

(31) ابن رشد، تهافت التهافت ص 371 - 373.

وسلباً (ضد الأشعرية)، مما جعل اتهام ابن رشد للفلسفة العربية المتقدمة عليه، والمستهدفة في تهافت الفلاسفة، غير خال من الصحة، وإن خلا من الاستقلالية الفكرية خلّوا جعله هدفاً للسخرية⁽³²⁾.

* * * *

وهكذا اذن، يبدو كتاب الجمع محاولةً للدفاع عن الفلسفة الأرسطية ضد حجج المتكلمين بضربها : المستمدة من تناقض الفلاسفة، ثم المستمدة من معارضة الفلسفة للحقيقة الدينية. وقد رأينا أن هذا الدفاع قد أخذ مجريّتين متقابلتين : أحدهما يبدو تقريباً لأفلاطون من أرسطو في منزلة الكلّي النظري والعملي المعرفية عند الانسان، والآخر يبدو تقريباً لأرسطو من أفلاطون في منزلة الكلّي النظري والعملي الوجودية عند الاله. والتسليم السريع بأن هذين المجريّتين قد نتجا عن تجاهل للاختلاف بين الفلسفتين، وعن المنحولات على أرسطو، هو الذي منع من أدراك منزلة الكلّي النظري والعملي في فلسفة الفارابي، والدور الذي أدته هذه المنزلة في هذين المجريّتين، ودلالة الاستناد الى اثولوجيا.

(32) راجع في ذلك رأي ابن سبعين، كما عرضه ماسينون في مقال له بعنوان : M:L.

MASSIGNON, Ibn Sab'in la critique psychologique dans

l'histoire de la philosophie musulmane, mémorial H. BASSET. p.125

Publications de l'Institut des hautes études marocaines T. XVIII. lib.

orientaliste, Paris 1928.

ذلك أن مسألة قدم العالم وحدوثه التي بدأ بها عرضُ الفارابي لتنازع أهل زمانه⁽³³⁾، ومسألة خلود النفس وفنائها التي أنهى بها هذا العرض، تمثلان جوهر الخلاف الأفقي بين حديّ الفلسفة وقطبيّتها (أفلاطون وأرسطو)، وجوهر الصدام العمودي بين الدين والفلسفة، من المنظار الكلامي لمسألة الكلي. والفارابي لم يعالجهما علاجاً يستند إلى مكونات الحل الأفلاطوني أو إلى مكونات الحل الأرسطي، ولا إلى مكونات الحل الأفلوطيني المعلومة، رغمَ اعتماده على مصطلحات هذه الحلول الثلاثة للتعبير عن حله الذي يُبرز كتابَ الجمع صلاته الوطيدة بالحل البهشمي. والمعلوم أن استعمال المصطلح السابق للتعبير عن الحلول اللاحقة من الأمور التي تُغلف أشياء كثيرة على مؤرخ الفلسفة، ولعله من أكبر معوقات السعي إلى فهم التغير الفلسفي، للظن بأن وحدة الأسماء تعني وحدة المسميات، فلا يدرك التحولُ الحاصل.

ولكي نحدد بدقة منزلة الكلي النظري والعملي، عند الإلاه والانسان في كتاب الجمع، علينا أن نحلل الفقرات الأخيرة من المصنف، أعني الفقرات التي يعالج فيها الفارابي المسألتين الأصليتين اللتين تعود إليهما المسائل الباقية. وقد عالج الفارابي هاتين المسألتين دون الفصل بينهما، بادنا بمسألة النفس والعقل، وخاتماً بها، وجاعلاً من مسألة قدم العالم وحدوثه وسيطاً بين البداية الباحثة في علاقة النفس بفطرية المعرفة أو اكتسابها،

(33) وإلى هذه المسألة ترد شينية المعدوم بوصفها تسليمياً بقدم الذوات وعدم حدوثها. لذلك صارت مسألة قدم العالم الصيغة الاتهامية لمسألة شينية المعدوم في الصراع بين البهشمية والأشعرية، في هذه اللحظة التي صاغ فيها الفارابي فلسفته، فالانفصال إلى بهشمية وأشعرية في الاعتزال بداية القرن الرابع - العاشر، معاصر لبداية الفلسفة الفارابية (الفارابي، 259 - 339 هـ. 870 - 950 م. وأبو هاشم، توفي سنة 321 هـ. والأشعري، توفي 334 هـ).

والنهاية الباحثة في علاقة النفس بالحساب^{٣٠} الأخرى.. ومعتبراً خيط الوصل بينهما منزلة الكلّي - المثل والصور - في الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية : وتلك هي حطة الكتاب الفلسفية، إذ ليست المسائل المتقدمة الآ فروعا عن هذه الاشكالية كما نبينه.

ولنبدا بالمسألة الأصلية الأولى ، منزلة الكلّي النظري في العقل الالهي، أو مسألة قدم العالم أو حدوثه. فما هي طبيعة هذه الصور والآثار التي وضعها الفارابي في ذات الله، والتي على منوالها سيكون الخلق ؟ وماذا بقي لفعل الخلق من مكونات المخلوق ؟ وهل يمكن أن نردّها الى نظرية الفيض ؟ وهل يمكن أن نجد لها شَبَها مع الصورة بالمعنى الأرسطي ؟ أو مع المثل بالمعنى الأفلاطوني ؟ وأخيرا هل يمكن أن تُعدَّ مرحلة مَعِدَّة لفيض المعقولات ؟ ان الجواب سالب في كل هذه الحالات !

فالصور ليست ناجمة عن الفيض، إذ هي في ذات الالهية، وليست في غيرها بعدها، وهي لا تُعد لنظرية الفيض، لأنها نماذج للخلق وليست مخلوقات مثل ما هي نماذج له^(٣١). لذلك لم يبق، فلسفيا، الآ المقارنة مع المثل الأفلاطونية أو الصور الأرسطية، في علاقتها بالدور المنسوب الى الذات الالهية في العالم، أي في كل ما عداها، لتميُّز هذه الصور بالقدم مثل الذات الالهية.

والإله أرسطو (كما هو عقل يعقل ذاته، لا يدرك من العالم شيئا، وما هو محرك لا يحرك محرك فاعل، بل تحريك غائية) والعالم الملازم له (بدرجاته الثلاثة - العقول، والسماء، وما دون القمر أو عالم الكون

(34) وقد يكون في هذا قرينة على أن كتاب الجمع متقدّم على وضع نظرية الفيض الفارابية، إذا لم يكن دالا على التخلّي عنها. ولما كان هذا الحل الثاني مستبعدا، فإنه لم يبق الآ الأول.

والفساد . والمستمد فاعليته من حركته الناتجة عن شوقه لمحاكاة الغاية) يفترضان وجودًا ذاتيًا للصور الكلية، هو، في المادة، الصور الجوهرية التي ينقلها شوقها أو طبيعتها من القوة الى الفعل، وهو، في العقل، الصور المعرفية التي تنتقل من القوة الى الفعل. ولما كان الفعل دائمًا متقدمًا على القوة⁽³⁵⁾ فإن الصور الكلية ذات وجود ذاتي بالفعل متعين اما في نسب العقول الفلكية أو في نسب حركات الأجرام السماوية المحددة لدورة الكون والفساد، رغم كونها لا تكون ولا تفسد. لهذا كانت الأفلاك بحاجة الى عقول . معقولات، بالفعل، وكانت العقول المنفصلة الانسانية بحاجة الى عقل فعال⁽³⁶⁾. وأذن فلا الصور متحركة في الذات الالهية، ولا هي قائمة بدور النماذج، ولا العالم مخلوق أو محدث.

أما الاله افلاطون (سواء كان الخير بما هو مثال - أي شرط ظهورها وليس شرط وجودها) أو بما هو الاله صانع - أي شرط وجود المثل لا شرط وجود المثال - فانه لا يتضمن المثل في ذاته، بل هي تقوم بذاتها قيامه هو بذاته، والعالم الملازم له (المستمد تحديده. وثباته من ممثوليته المصنوعة، والمستمد وجوده الذي أدخل عليه التحديد بفعل المثلوية، من قدم مادته وقدم صورته)، أما هذا الاله والعالم الملازم له فهما يفترضان وجودًا ذاتيًا للمبدأ الصوري الكلي الذي هو ذو قيام ذاتي كمثال، وذو قيام في المادة

(35) تقدم الفعل على القوة، أرسطو، ما بعد الطبيعة الطاء 8 و 9 - 1049 ب 5. 1051^أ . 32. اللام 7. 1073 1 - 5.

(36) ابن رشد، تهافت التهافت ص 180 ، وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل برئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفصل انه لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شيء. (إشارة الى أرسطو، النفس III 4 و 5).

كممثل في العالم وجودًا، وفي العقل الانساني علمًا (من هنا نظرية المعرفة التذكر). واذن فالمثل غير متحيزة في الذات الالهية ولا في المادة، اذ ان الاستغناء عن المحل هنا أكثر.

وهكذا اذن ليست الصور الأرسطية ولا المثل الأفلاطونية بحاجة الى ذات الهية تقوم بها، قيام ما لا يقوم بذاته بغيره، بل هي في الحالة الثانية غنية عن المحل باطلاق، وفي الحالة الأولى، هي ذات وجود عالمي قديم. واذن فالذات الالهية ذات الوظيفة المتعالية التكوينية في الوجود، قياسا على الذات الانسانية المتعالية ذات الوظيفة التكوينية في المعرفة، أمر لا وجود له في الفلسفات السابقة، لأنها لا يمكن أن تلامم الواقعية المطلقة لمنزلة الكلّي النظرية فيها، وهي بالضرورة ذات مصدر ديني، حيث تكون الذات الإلهية، في نسبتها الى الكلّي الوجودي، كالذات الانسانية في نسبتها الى الكلّي المعرفي، في فلسفة مثالية بالمعنى الحديث للكلمة⁽³⁷⁾. أي ان هذه الصور والافكار التي في ذات الله تؤدي وظيفة المفهومات القبلية بالنسبة الى الوجود في ذاته وليس بالنسبة الى ظواهره التي يعلمها الله منه، اذ علمه هو خلقه لمعلوماته، بحسب تلك الصور - الآثار.

(37) اعني المثالية المتعالية بالمعنى الكانطي (نقد العقل الخالص، ترجمة ترامساقي، وباكو ص 49) "Nous avons suffisamment prouvé dans l'Esthétique transcendantale, que tout ce qui est intuitionné dans l'espace et dans le temps, par suite tous les objets d'une expérience possible pour nous, ne sont pas autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire que de simples représentations, qui, en tant que nous les représentons des êtres étendus ou des séries de changements, n'ont pas en dehors de nos pensées d'existence fondée en soi» الى الانسان والذي في ذاته لا معنى لها عندما تكون الذات المتعالية ربوبية، اذ هي تكون مدركة لما هو في ذاته كما هو في ذاته، واذن فالمقابلة، عندئذ، تكون مطلقة وليست اضافية لعروض الاشياء بل لذواتها كما هي، وليست المقارنة الا للتوضيح لا غير، لتوضيح المصطلح.

وفعلًا، فإذا لم تكن الصورُ والآثارُ مُثُلًا ذاتَ قيامٍ مستقل عن الذاتِ الالهية، وإذا لم تكن صورًا ذاتَ قيامٍ في محلٍّ مادي، فأيُّ نوعٍ من القيامِ يبقى لها ؟ ما معنى اعتبار الذاتِ حيِّزًا لها، دون ادخالٍ للتعدد عليها، ودون اشتباه ؟ هل تكون الذات الالهية، بما هي حيِّزٌ أو محلٌّ لهذه الصور، ذاتَ قوةٍ كالمادة الارسطية، مثلما فهم الأشاعرةُ شينية المعدوم الاعتزالية وعلاقتها بنظرية الاحوال، بما هي تعدد اقنومي في الذات الالهية؟⁽³⁸⁾.

لا بد من العودة الى نص الفارابي حيث يعلّل الحاجة الى الصور القائمة في الذات الالهية ، «ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجدُه ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعلُه ويبدعُه ؟ اما علمتَ أن من نفى هذا المعنى عن الفاعلِ الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يُوجدُه إنما يُوجدُه جزائيًا وتنحّسًا، وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته، وهذا من أشنع الشناعات»⁽³⁹⁾⁽⁴⁰⁾. لا بدّ من ربطِ

(38) كيف القبول بهذا التأويل، اذا لم نركز على التهمة المصاحبة له (تهمة القول بعدم العالم) وعلى الحاجة الى المحل ؟ ولكن المعتزلة لم يقولوا بأن محلّ الذوات المعدومة هو المادة، بل هم لم يقولوا بأن لها محلًا، ولم يطرحوا مسألة ضرب الوجود الذي لها قبل الایجاد. فوصفُه بالعدم بالاضافة الى الوجود المحدث قد يعني أنها دوتة كثافة وجودية، ومن ثم فهي كالمفاهيم القبلية الخالية، قبل حصولها على المضمون الحدسي المحسوس، في المعنى المتعالي عند كانط. ولكن هل يمكن لمثل هذه المقايسة أن تكون ذات دلالة، اذا كان المعطى الحدسي الذي يملأ المفاهيم العقلية الخالية، هو بدوره من صنع الذات صاحبة المفهرمات ؟ فلم الخلق ؟ ولم القبلية ؟ وأي معنى لعدم الشيء المعدوم ؟

(39) الجمع، ص 106.

(40) النقلة من الجوهر الى الذات مرت اذن بمرحلتين ، نقلة من الجوهر باطلاق الى الذات الالهية في الوجود والعلم، ثم نقلة من الجوهر المعلوم الى الذات الانسانية العالمية. والاولى هي بميز الفلسفة الوسيطة، والثانية هي بميز الفلسفة الحديثة. واذن فالذاتية اثنتان ، الهية والانسانية.

ذلك بالمحاولة الفارابية الصريحة، في هذا المصنّف، لتحديد منزلة الكلّي النظري والعملي - أعني هذه الصور والآثار - تحديداً يجعل المنزلة الفلسفية للكلّي، المتجاوزة للصيغة الحرفية عند أفلاطون وأرسطو، منزلة ملائمة لنظرية الخلق عن عدم، أو لنظرية الذات الربوبية كمنطلق للوجود والعلم بديلاً عن الجوهر⁽⁴¹⁾، «ولو لا ما أنقذ الله أهل العقل والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما مِمَّنْ وضَّحوا أمرَ الإبداع بحجج واضحة مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، والعالم مبدع من غير شيء، فملكه إلى غير شيء، فبما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منهما، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة وتبس⁽⁴²⁾، فأي خلق عن عدم هو هذا الذي تتقدم عليه الصور والآثار النماذج في الذات الالهية ؟ أ يكون هذا العدم المتقدم على الخلق هو الصور والآثار التي سيكون الخلق على منوالها، بما هي ذوات أو ماهيات لم توجد بعد، أي معدومة ؟ أليست هذه الصور الماهيات المتقدمة على الوجود والتي تحتاج إلى الذات الالهية تقوم بها عدماً إذا اعتبرت في ذاتها، لكونها ليس لها، قبل الإيجاد، ألا مجرد الامكان أو عدم الامتناع ؟ فهل لها بعد هذا ما يميزها عن شئنة المعدوم المستندة إلى نظرية الاحوال التي تكون عليها الذات الالهية، كما هي، عن تلك الصور - الذوات - الأشياء - المعدومة، كأفانوم حارٍ لكل الذوات المعدومة قبل الإيجاد ؟

والأمر الذي يدعو إلى العجب ليس هذا التحديد لضرب الوجود المثالي الذي يبني عليه الفارابي نظرية الخلق عن عدم ذي المعقولية (*) (الاتفاق)

(41) ابن رشد، الضميمة، علم الله (ملحقة بفصل المقال) تقديم البار نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثالثة بيروت 1973 ص 59 - 62.

(42) الجمع، ص 101.

والغائية (# التنحس)، بل هو نسبة ذلك الى ما يتفق فيه افلاطون وأرسطو، اذا أدركنا الحقيقة الفلسفية الواحدة التي استهدفناها، رغم اختلاف تعبيرهما عنها ! فهل كان الفارابي لا يعلم أن المثلّ الأفلاطونية، في التعبير الحرفي، ذات قيام ذاتي غني عن الذات العاقلة ؟ وهل كان الفارابي يجهل حقاً أن الصوّر الأرسطية تقوم بالمادة، ولها بالذات الصورية ؟ كيف حدث هذا الانتقال من القيام المثالي بالذات (افلاطون) والقيام المادي بالغير (أرسطو) الى نفي الأول، والاستعاضة عن الثاني بضرب من القيام تكون فيه الذات الإلهية بديلاً عن المادة الأولى ؟ هل كان يجهل أن الحمل المادي يجعل المادة الحاملة إضافية الى محمولها، وأن الحمل الإلهي يجعل الصورة المحمولة إضافية الى الذات الحاملة ؟⁽⁴³⁾

(43) مفهوم الذات في الفلسفة العربية ومفهوم الموضوع (le sujet) في الفلسفة الغربية وما بينهما من توازٍ، فالعنى الأول من كلمة ذات هو كون الشيء نفسه، ويقال عن جميع الموجودات بما هي هي. وأصبح، في الفلسفة العربية المعاصرة، يفيد الذات العاقلة، بما هي المدرك المقابل للموضوع المعقول المدرك. ونفس الأمر حدث بالنسبة الى كلمة موضوع (sujet) في الفلسفة الغربية. فهو يعني، في الأصل، موضوع الحمل، ثم صار بالتدريج يعني الذات العاقلة المدركة في مقابل الموضوع المعقول. وقد حافظت الكلمتان، رغم هذا التغير، على دلالتهما الأولى بالإضافة الى دلالتهما الجديدة. فإذا أضفنا الى ذلك أن الموضوع والذات يعنيان كذلك الجوهر - أمكن لنا أن نجد في هذه النقلة الدلالية للكلمتين أصلاً للوصل بين مفهومي الجوهر الموضوع والجوهر الذات، وعندئذ تصبح عبارة هيجل، الجوهر ذات (la substance est sujet) مجرد ادراك لهذا الأمر العام الذي يجعل مفهوم الذات، في الفلسفة يفيد الجوهرية الدالة على ما يقابل المدرك، والجوهرية الدالة على المدرك، وكذلك مفهوم الموضوع الحامل، والذات بما هي المدركة له في الفلسفة.

لا بد اذن أن يكون حل الفارابي مستنداً الى دحض تأويلي للواقعية
المفارقة (مثل افلاطون)، وللواقعية المعاشة (صُور أرسطو) التي تقتضي ثنائيةً
في الوجود (المبدأ الصوري والمبدأ المادي) لا تقبل التجاوز، وساعياً الى
تأسيس المثالية المطلقة التي تقتضي وحدانية الوجود : الذات الالهية التي
تستمد من ذاتها غيرَها لتوجدّه، وتُبقّيه باعادته الى ذاتها. وفعلًا فهذه الفقرة،
التي حاول فيها الفارابي اثبات الخلق عن عدم، أو رَدّها في دحضه للقول
بقدم غير الذات الالهية في المذاهب الفلسفية القديمة والدينية، وينسبها الي
افلاطون وأرسطو : . . . و [ل] بَيَّنّا أنه ليس لأحد من اهل المذاهب
والنحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له
وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما.
وذلك أن ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل، إلا
على قدم الطبيعة وبقائها^{(44) (45)}.

والأمر الذي لا يُقْبَل، في الحلين الأفلاطوني والأرسطي، هو اعتبار
الالاه واحدا من الموجودات منفعلا بها ومتفاعلا معها وان كان أسماها أو
لا مباليا بها، وان كان غايتها مشاركا لها في الوجود، ومن ثم فهو فاقد

(44) ابن رشد فصل المقال، ص 42 - 44 ، حيث يستمد ابن رشد من النص القرآني نفسه

القول بقدم العالم أو على الأقل بما يقبل مثل هذا التأويل.

(45) الجمع، ص 102 - 103 .

للشخصية والذاتية⁽⁴⁶⁾ اللتين ينسبهما اليه الدين⁽⁴⁷⁾. ويكون الانسان، قياسا عليه، عندهما مشاركا للمعقولات العالمية الأخرى، وفاقدًا للشخصية والذاتية الموازية لشخصية الاله وذاتيته والمؤسسة للعلاقة المتأززة بينهما، كما سيبرز ذلك في العلاقة الصوفية بن القطبين الذاتيين الاله والانسان، بتوسط رسالتَي الأول الى الثاني (الطبيعة والشرعية)، وسيبُلَي الثاني الى الأول (علم الطبيعة وعلم الشرعية)، كطريقة يكون فيها تحقق الثاني تجليا للأول. فيتطابق علم الاله الابدادي وعلم الانسان الوجداني، وتزول الثنائية باطلاق، والآ أصبح الخلق عن عدم تمتع التصور.

ان مفهوم الاله بالمعنى الذي وصفه به الفارابي، في الفقرة السابقة، (وضرب الوجود الذي للمصور في ذاته، وطبيعة فعل الابداد على منوالها وعن عدم) لا يعني، اذا نسب الى افلاطون وأرسطو هذه النسبة الصريحة والمقصودة، الآ القصد الواعي لتأويل الواقعة بمعنيها الافلاطوني والأرسطي بتوسط المنظار الافلاطوني المحدث، تأويلاً يلائم أسس الانساق الكلامية التي استمدت من المدونة القرآنية، بحكم التأويل الاعتزالي. ذلك أن الفارابي يعتبر،

(46) الشخصية والذاتية ، وقد تتدرج هذه الشخصية والذاتية من التشبيه المطلق حيث يكون الاله انساناً مطلقاً كما يقول ابن رشد في تمريضه بالتكلمين ببعديه النفسي والجسدي (الحشوية)، أو النفسي (الأشعرية)، أو العقلي فقط (الاعتزال)، أو مجرد مبدأ عام ليس له من الوجود الآ الوجدانية (افلوطين والباطنية). وقد تكون منعدمة باطلاق اذا يصبح المبدأ الالهي الوجود المطلق، كما هو الشأن عند بارميندس، أو عند متصوفي وحدة الوجود. وعندئذ تنعدم الشخصية والذاتية لانعدام الآخريّة والفيريّة، حيث لا يمتاز الاله والمخاطب والغائب.

(47) لهذا كان التوكيد على صفتي الحياة والارادة ، من نفي هذا المعنى عن الحي المريد ، فالحيّة والارادة المقدمتان هنا تمثلان شرطي العقلية (عدم الاتفاق) والغاية (عدم التنحس والقصد والفرض) خلافا لما هو الشأن عادة عند الفلاسفة، حيث يقدّم العقل على الارادة.

مثل ابن رشد، ظاهر القرآن منافيا لنظرية الخلق عن عدم، وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والتحل ليس يدل - على التفصيل - الآ على قدم الطبيعة وبقائها. ومن أحب الوقوف على ذلك (....). [رأي قدماء اليونان] ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم، [أي والمسلمون]⁽⁴⁸⁾ مما يدل جميعه على الاستحالات والتغير التي هي أضداد الإبداع، وما يوجد جميعهم مما سيؤول إليه أمر السماوات والأرض من طيها، ولفها، وطرحها في جهنم، وتبديدها، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض⁽⁴⁹⁾،⁽⁵⁰⁾ وقد اضطر الفارابي الى ضرورة تأويل هذا التصور المادي للخلق والافناء عقيبة هذه الفقرة : « غير أن لنا، في هذا الباب، طريقا نسلكه، يتبين به أمر تلك الاقاويل الشرعية، وانها على غاية السداد والصواب »⁽⁵¹⁾.

وهكذا اذن فالفارابي، لا يسعى الى التوفيق بين رأيي الحكيمين أو الى التوفيق بين الحكمة والشرعية، بمعنى التوفيق الخارجي الذي ينافي الصيغ الظاهرة لهذه المصادر، دون قصد أو عن جهل، بل هو يرد المذهبين الفلسفيين الى مذهب يتجاوزهما، وهو المذهب الذي يعتبره عين الحقيقة الدينية والفلسفية. إذ ظاهر الدين نفسه مناف لنظرية الالاه والخلق عن عدم التي يدافع عنها الفارابي في هذا الكتاب. فكيف نفهم هذه العملية التأويلية داخل الفلسفة لتوحيد حديثها المقدمتين والمبرزتين، وبين الفلسفة والدين لتوحيد نظريتيهما في الالاه والخلق ؟ هل هي عملية ارجاع للفلسفة والدين

(48) لأن الوصف السابق للقدم هو عينه الذي استمد منه ابن رشد قول القرآن بقدم الطبيعة أو المادة الأولى على الأول، ماء متحرك، زيد، دخان، فصل المقال، ص 42 وما بعدها.

(49) وجميع هذه الكلمات (الطي واللف، والطرح في جهنم، والتبديد) واردة في النص القرآني لوصف نهاية العالم. واذن فإشارة الفارابي صريحة الى أن ظاهر القرآن يفيد قدم العالم المادي.

(50) الجمع، ص 103.

(51) الجمع، ص 103.

الى الأفلاطونية بتوسط استاذ افلوطين، أمونيوس الذي يُشير اليه الفارابي صراحة : «ولأمونيوس»⁽⁵²⁾ رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين، في اثبات الصانع استغنيا لشهرتها عن احضارنا اياها في هذا الموضوع. ولو أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمبى ما تنكبنا كُنّا كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله، لا فرطنا في القول وبيننا...»⁽⁵³⁾ ؟

نُشر، أولا، الى أن الفارابي يعتبر الفيلسوفين قد ابتعدا عن القدماء القائلين بقدم الطبيعة والعالم ابتعاد المتكلمين اللذين يحاججهم، في هذا الكتاب، عن ظاهر النص الديني الذي يحتاج الى تأويل، لإبعاده عن القول بقدم العالم والطبيعة. لذلك كان حله، هنا، معارضا للحل الرشدي : فابن رشد ضد الخلق عن عدم الذي يعتبره بدعة وضعها المتكلمون ولا يقول بها النص القرآني، والفارابي يؤول القرآن في الاتجاه الكلامي ليثبت نظرية الخلق عن عدم : «غير أن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الاقاويل الشرعية، وانها على غاية السداد والصواب...»⁽⁵⁴⁾ وكل أمر من الأمور التي بها قوامه (العالم) موكل الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والإحكام، الى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات. والبرهانيات موكولة الى أصحاب الأذهان الصافية

(52) وقد أكد اميل بريي أن أمونيوس لم يترك أثرا معلوما، خلافا لما يؤكد الفارابي حول شهرة هذا العمل المنسوب الى أمونيوس : E. Bréhier; Histoire de la philosophie T. 1 fascicule 2 p 317 "Un de ses initiateurs (de Plotin) fut Ammonius Saccas, qui enseigna à Alexandrie, au moins de 232 à 243 et qui révéla à Plotin, déjà âgé de 28 ans la philosophie véritable; personnage d'ailleurs fort mal connu, il n'a rien écrit".

(53) الجمع، ص 102.

(54) وهنا يورد الفارابي وصفا للالاه كما ورد في القرآن اعني الالاه الخالق الذي تبرز عنايته في جميع أنحاء العالم، ويؤيد ذلك بالعلم وخاصة بالتشريح والفلك.

والعقول المستقيمة، والسياسيات موكولة الى ذوي الآراء السديدة،
والشرعيات موكولة الى ذوي الالهامات الروحانية. وأعم⁽⁵⁵⁾ هذه كلها
الشرعيات والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين. لذلك لا يؤخذون
بما لا يطبقون تصوره⁽⁵⁶⁾، وذلك ما يعلل أمرين :

الأول، أن للشرعيات باطنًا لا يطبق المخاطبون تصوره، لكونه خارجا
عن مقادير عقول المخاطبين..

الثاني، أن هذا الباطن بحاجة الى ذوي الالهامات الروحية الذين تؤكل
اليهم الشرعيات ذات الظاهر المنافي للدين الحق، الدين الذي يطابق ما انتهى
اليه الفيلسوفان، ويسعى الفارابي الى ابرازه بطريقة التأويل المطبقة على
الفلسفة والدين معا. واذن فالفارابي ليس فقط مؤولا للفلسفتين لاثبات
الصانع، وعدم قدم العالم، بل هو كذلك مؤول للدين : «وإن لنا في هذا
الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وإنها
على غاية السداد والصواب».

لقد اعتبرنا الحل الذي يقدمه الفارابي في كتاب الجمع، والذي يرجع
اليه حل افلاطون وارسطو والنص الديني بواسطة التأويل، قريبا جدا من الحل
البهشمي، لما بين نظرياته والنظريات البهشمية من وجه شبه، ولما بين نفاتهما
، معارضى البهشمية، أعني الأشعرية من وجوه شبه. لكن أدلتنا السابقة غير
كافية، وعلينا الآن أن نحدد الفرقة الكلامية التي يراد عليها الفارابي، بمحاولة
اثبات أن النظريات الفلسفية قريبة بما استمدته هي من الدين. فهو يعرف

(55) لحل الكلمة اللاتمة هنا هي «أهم، وليس «أعم». اذ لو كان القصد الأعم لكانت الشرعيات
دون الأخص حاجة الى امتياز من يقوم بها بالالهامات الروحانية ، أي لا يحتاج ما
هو دونها عموما الى ما تحتاجه هي على الأقل، ولصارت البرهانيات والسياسيات أيضا
بحاجة اليها. أما لو قرأنا «أهم، عوضا عن «أعم»، فإن المعنى يصبح كما يلي ، فالشرعيات
أهم لأنها تتضمن ما لا تطيقه مقادير عقول المخاطبين أي ما يحتاج الى ذوي الالهامات.
وطبعًا فإن هذه الأمور المتجاوزة لعقول المخاطبين والتي تحتاج الى ذوي الالهامات
ليست «أعم، بل «أهم» من البرهانيات والسياسيات.

(56) الجمع، ص 103 - 104.

هذه الفرقة عندما يخاطبها لانما ، ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق، وكان أقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين لمستنكر أن يظن بهما فسادا يعتري ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه⁽⁵⁷⁾.

ان هذه الفقرة الوجيزة، فضلا عن كونها تحدّد بدقة الوصف المعين لمنهج هذه الفرقة ولأهم عقائدها⁽⁵⁸⁾، تمدنا بالسند الصريح لأراء ابن رشد⁽⁵⁹⁾

(57) الجمع، ص 104.

(58) فأما النهج فإن عبارة «ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين، الواسعة للمنهجية، يبرز بوضوح أن الأمر يتعلق بالاستناد إلى الحجج والبراهين. وما يبيّن أن أصحابها متكلمون هو الجملة المقدمة عليها في نص الفارابي ، فيبعد أن يميز طرق البراهين الحقيقية التي منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان، أعني أفلاطون وأرسطو طاليس (ص 104) يضيف، محددا خصائص الطريقة التي يستعملها أصحاب الفرقة الكلامية التي يحاورها في هذا الكتاب ، «وأما طريق البراهين المقنعة، المستقيمة العجيبة النفع، فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع». (ص 104) أفلا يصبح الآن واضحا أن البراهين المقنعة ذات المصدر الشرعي وللاستعانة للعقل مثل الفلاسفة، هي مكونات الطريقة الاعتزالية، التي لم يبق الخلاف بينها وبين الفلاسفة إلا في المضمونات العقيدية ؟ ليس لأجل هذا كان سعي الفارابي مقصورا على اثبات سلامة العقائد الفلسفية بخصوص مسألتين رئيسيتين من مسائل الاعتزال ، وحدانية الصانع، وحدوث العالم ؟ أم أن المستهدف جماعة من جنس اخوان الصفاء (راجع II 3 و 4 لاحقا) ؟ إلا يكون لهذا علاقة بما أشرنا إليه سابقا حول ردود أبي هاشم على نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية (4.1)؟

(59) ابن رشد، تهافت الفلاسفة ، ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي لا برهاني، وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنها سلكتا اثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه التكلمين من أهل ملتنة (ص 54).

ولاتهامات الأشاعرة⁽⁶⁰⁾، وتوجه بحثنا الى دلائل وحدة المصدر الذي رَبط بين نظرية قدم العالم وحدوثه وما لها من علاقة بطبيعة الالاه وفعله ومنزله الكلي في الكلام والفلسفة. ذلك أنه لا يكفي أن نورد القرائن والشهادات، بل علينا أن نكتشف النص الصريح الذي ينسب الحل الفلسفي لمسألة الكلي عند الفارابي الى الحل الاعتزالي والبهشمي بالذات في مقابلة الحل الأشعري، وذلك قبل اختفاء خصوصيات هذا الحل تحت المصطلح الأرسطي الذي يجعل الامكان والشينية المعدومة مرادفة للوجود بالقوة، ويجعل الوجود والشينية الموجودة مرادفة للوجود بالفعل⁽⁶¹⁾.

وهذا النص الصريح نجده في كتاب الحروف حيث يُوازن الفارابي بين «ما صدق، مفهومي الشيء والوجود، من حيث امتداد الشمول : «والشيء قد يُقال على كل ما له ماهية كيف ما كان، كان خارج النفس أو كان مَتَصَوِّرًا على أي جهة كان، منقسمة أو غير منقسمة. فانا اذا قلنا «هذا الشيء»، فانا نعني به ما له ماهية ما، فان الوجود انما يقال على ما له ماهية خارج النفس، ولا يقال على ماهية متصورة فقط. فهذا يكون الشيء اعم من الوجود . . . وليس - بشيء، يعنى به ما ليست له ماهية أصلاً، لا خارج النفس، ولا في النفس. وهذا المعنى هو الذي فهم بارمينيدس من غير الوجود فقال : وكل ما هو غير موجود، فليس - بشيء». فانه أخذ الوجود على أن يقال بتواطؤ، وأخذ «غير - الموجود، على أنه يدل على ما

(60) و(60 م) ومنه اتهام المعتزلة بكونهم يقولون بقدم العالم بتوسط نظرية شينية المعدوم التي تنتهي الى القول بالمادة الأولى. وابن رشد يؤيد الأشاعرة في هذه التهمة إذ يقول : «والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل. وذلك بين من حدّ الممكن، فان الممكن هو المعدوم الذي يتهاى أن يوجد والآ يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما، اعني المعدوم في نفسه فان المعدم ذات ما . . . فهذه الطبيعة الممكن (الشيء المعدوم) اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها». تهافت التهافت ص 105 - 106.

لا ماهية له أصلا، ولا يوجد من الوجود. فلذلك حكم عليه أنه ليس بشيء، وأنه لا ماهية له أصلا، فأبطل بذلك كثرة الموجودات، وجعل الموجود واحدا فقط. وأما هو فإنه أنتج من أول الأمر : فالموجود اذن واحد،⁽⁶¹⁾⁽⁶²⁾ فهذا النص الصريح يبين. بوضوح منقطع النظير، القضايا التالية :

- 1 - أن الشيء يمكن أن يقال عن المعدوم، أي أن المعدوم شيء، بما هو ممكن بالذات.
- 2 - أن المعدوم، الذي هو شيء، يمكن أن يفيد ما له ثبوت في النفس، وليس في الخارج.
- 3 - أن الشيئية في المعدوم الممكن، وفي الوجود الحاصل، تعني كون الشيء ذا ماهية، أي كونه ذاتا ما.
- 4 - وأن نفي الشيئية عن ما عدا الوجود يؤدي الى الوحدة البارمينيدية.
- 5 - ومن ثم فإن اثباتنا لما ليس موجودا - أي للمعدوم، كما فعل المعتزلة - هو الحل الخالص من الوجدانية البارمينيدية ، بما يجعل قياسنا لنظرية الاحوال البهشمية الالهية على ادخال العدم في الوجود الافلاطوني (السوفسطائي 256د وما بعدها) لتجاوز وحدانية بارميندس ليس محض خيال (I . 4 و 5).
- 6 - لكن الفارابي لم يقم هنا بالقفزة الناجمة عن اتهام الأشاعرة للمعتزلة وتأييد ابن رشد لهم، في تهمتهم أي ان الامكان أو شيئية المعدوم لم تصبح القوى الأرسطية القائمة في المادة القديمة، بل هي ما تزال الصور والآثار أو الاحوال البهشمية القائمة في الذات الالهية. وهو أمر لم يحصل في المضمون المفهومي للفلسفة الفارابية، بشهادة ابن رشد، وان حصل في المصطلح حيث

(61) الحروف ص 128 - 129 .

(62) وبهذا المعنى يكون نفي شيئية المعدوم الأشعري ذا صلة وطيدة بالمعنى البارمينيدي للوجود. ومن ثم تصبح وحدة الوجود الأشعرية من جنس وحدته البارمينيدية حسب تحليل الفارابي.

أصبح هذا الامكان يُفاد بمصطلح القوة، والوجود اللاحق بعد الإحداثا يقال بمصطلح الفعل. ومعنى ذلك أن الامكان ما يزال في الفاعل، ولم يصبح بعد في القابل، إذ حتى القابل - المادة الأولى - فهو محدث في هذا الكتاب، واذن فهو لا يمكن أن يكون محل الامكان المطلق، «وهنا في أثولوجيا تبين أن الهيولي أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء»⁽⁶³⁾.

فهل يعني ذلك أن البهشية كانت فعلا تقول بالمكن في المادة القديمة، أم انها تميز مكنها عن المكن الأرسطي وتعتبره في الفاعل وليس في القابل، بما اضطر الفارابي الى نفي الامكان بهذا المعنى الدهري واستند في ذلك الى كتاب أثولوجيا، فيكون افلوطين الله ساعده على الاقتراب من البهشية ؟ هل يكون المتكلمون أكثر دراية بفلسفة أرسطو منه فابتعدوا عنها عن قصد، وهو ابتعاد يلومهم عنه الفارابي، لاستناده الى تهمة ظالمة موجهة الى أرسطو والفلسفة، فمُستنكر أن يُظنّ بهما فسادا يعترى ما يعتقده وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه،⁽⁶⁴⁾ ؟

وطبعا فليس المهم أن نحدد مصدر هذه النظرية في منزلة الكلبي، إذ أن التأويلات اللاحقة لها في الكلام وفي الفلسفة (اتهامات الأشاعرة، وشهادات ابن رشد) كافية لإبراز ثنائية المصدر، أو، بصورة أدق، التفاعل الحاصل بين المابعد الديني لعلوم النقل التي كانت بصدد التكوين، والمابعد الفلسفي لعلوم العقل التي كانت بصدد الاستعراب، وهو تفاعل أشار اليه الفارابي اشارات دالة على اشكالية التعبير عن هذه المعاني، وأخطار المسألة الاصطلاحية التي تقتضي الحذر الشديد⁽⁶⁵⁾، وإلى شروط البلوغ الذاتي الى الفلسفة أو الاستيراد الأجنبي لها⁽⁶⁶⁾.

(63) الجمع، ص 101.

(64) الجمع، ص 104.

(65) الحروف، II، 25 ص 157 - 160.

(66) الحروف، المقالة الثانية بكاملها، الباب الثاني من الكتاب بترتيب المحقق.

لقد أشار الفارابي الى الطبيعة التأويلية لمحاولته في الاتجاهين : تأويل الظاهر الديني الذي أبرزناه، وتأويل الظاهر الفلسفي للوصول الى الحقيقة الواحدة في الفلسفة والدين اللذين يلتقيان في الأقاويل الإلهية : وينبغي أن تتدبرَ هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الإلهية، فإنه عظيم النفع، وعليه المعولّ في جميع ذلك، وفي إهماله الضررُ الشديد، وأن تعلمَ مع ذلك، أن الضرورة تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف، المتباعدة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فإنه لو قصد لاختراع ألفاظ أخرى، واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة، لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه، ويتصور منها غير ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من ألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي يُعبّر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف، وعلى غير ما نتخيله وتتصوره،⁽⁶⁷⁾.

وبنفس هذه الطريقة التأويلية سيحل الفارابي المسألة الأصلية الثانية، أعني مسألة النفس وخلودها، بما هي شرط لمنزلة الكلّي في العقل الانساني أو للمنزلة المعرفية - بعد تحديد المنزلة الوجودية - لهذا الكلّي. فما هي منزلة الكلّي النظري والعملي بالاضافة الى العقل الانساني ؟ وما علاقة ذلك بخلود النفس أو فنائها ؟ هنا أيضا سنجد، حلا يقربّ المنزلة الفارابية للكلّي من المنزلة الاعتزالية في بعديّ المسألة، أعني طبيعة النفس وخلودها وطبيعة العقل والمعرفة. فكيف سيؤول الفارابي الفلسفة الافلاطونية والأرسطية ليصل الى هذا الحل ؟

(67) ويتلو هذا اشارة الى الأمثلة الفلسفية التي تحتاج الى تأويل فيذكر طيماسوس ونظرية النفس والعقل وتمايز العوالم فيها ويبين كيف يكون فهمها فلسفيا متجاوزا للتمثيلات،
الجمع ص 101 - 102.

وفعلًا فالخل الذي مال إليه الفارابي هو تأويل أقاويل افلاطون تأويلًا ينفي ثنائية النفس والجسم، ويسلم بالبعث الكامل لهما، بما يفيد أن نظرية النفس، هنا هي من جنس النظرية الكلامية، والاعتزالية على وجه الخصوص⁽⁶⁸⁾.

فأما نفي الثنائية (نفس/جسم) المستندة إلى بقاء النفس بعد مفارقة البدن، فإن الفارابي ينفي أن يكون افلاطون قد أثبتها مرجعًا أمثولة افلاطون إلى فرضية يتساوى فيها مع أرسطو لتحديد شروط إمكان العلم والتعلم، وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل - [المتعلقة بالمعرفة بما هي تذكر] - ظنونا مجاوزة عن الحد. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروها مجرى البراهين، ولم يعلموا أن افلاطون إنما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات لا يكون برهانًا. وأما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضًا في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالفت له في الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان⁽⁶⁹⁾، حيث ابتداء فقال: كل تعليم وكل تعلم فأنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود. ثم قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء، وقد كان علمه من قبل قديمًا، وبعض الأشياء يحصل من حيث تعلمها معا، مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية⁽⁷⁰⁾،⁽⁷¹⁾.

(68) ونفي الثنائية هذا هو أهم ما يعيبه اخوان الصفاء على المتكلمين، الرسائل، سابعة النفسانيات، ثم كل الرسائل الناموسية وفيها تعريض بالتكلمين الذين يعتقدون أن النفس مادية كما نبينه في الفصلين اللاحقين المتعلقين بالافلاطونية المحدثة الصفوية (II، 3 و 4).

(69) أرسطو، التحليلات الثانية 71 أ 1 - 10.

(70) قارن هيجل، تاريخ الفلسفة، III، 407، علاقة خلود النفس بالمعرفة.

(71) الجمع، ص 98.

لو كان الفارابي يجهل الفرق بين محاولة اثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأفلاطوني (فرضية التذكر)، ومحاولة اثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأرسطي (الموضوعات المسلّمة) ونتائج كل منهما، لما حاول تحديد طبيعة القول الذي اتنا فيه ، «على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات ودلائل لا يكون برهاناً، ثم «حيث ابتدأ فقال كل تعليم وتعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود، نافية عن الأول اثبات بقاء النفس بعد البدن، وعن الثاني نفيه. واذن فهو يعلم أن التقدم الذي يتحدث عنه أفلاطون تقدم انطولوجي، لكونه يتعلق بشروط القدرة على المعرفة عند الإنسان، والثاني تقدم ابستمولوجي، لكونه يتعلق بشروط وضع الأنساق النظرية، والاحالة على النصين عند أفلاطون وأرسطو تنفي كل سوء فهم ممكن عند الفارابي ، محاورة فاذن، والتحليلات الثانية.

لذلك يكون الفارابي قد اعتبر التقدم الانطولوجي الذي اشترطه أفلاطون لتفسير قدرة الإنسان على المعرفة احتمالاً لم يثبتته أفلاطون بصورة برهانية، لأن ذلك ضرباً من التعبير المجازي - العلامات والدلائل - على صدور العلم من ذات الإنسان، والتقدم ابستمولوجي الذي اشترطه أرسطو لم ينف معه بصورة صريحة بقاء النفس. وهذا يعني اتفاقهما على ضرورة التقدم المعرفي للتعليم وبناء الأنساق النظرية، دون أن يعني ذلك صحة النتيجة التي استمدّها شراح أفلاطون حول بقاء النفس، ودون أن ينفي بقاءها الذي استنتجّه شراح أرسطو من سكوته عن المسألة. لذلك اعتبر الفارابي الأولين مجاوزين للحد، إذ قالوا باثبات أفلاطون لبقاء النفس، والثاني مفرطين في التشنيع، إذ قالوا بنفي أرسطو لبقائها. ولغلبة هذه الأساليب الأفلاطونية قال

الفارابي بضرورة تأويل الرموز الأفلاطونية، وخاصة تلك التي تعتمد الأسلوب الأسطوري⁽⁷²⁾ تأويلاً يلائم الفلسفة الأرسطية التي تمثل، حسب رأيه، غاية الفلسفة الأفلاطونية وجوهرها⁽⁷³⁾.

فإذا ربطنا نفياً الثنائية هذا باثبات بعث النفس والجسد بعثاً كاملاً معاً، في نهاية المصنف، «فهذا وما يتلوه من كلامه» - كلام أرسطو في رسالته إلى والده الإسكندر بعد أن بلغها نعيه - يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازة مُعْتَقِداً⁽⁷⁴⁾. وإما أفلاطون فإنه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة⁽⁷⁵⁾ للبعث والنشور⁽⁷⁶⁾ والحكم العادل والميزان⁽⁷⁷⁾ وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها،⁽⁷⁸⁾ امتنع علينا عندئذ ألا نسلم بأن محاولة الفارابي، في كتاب الجمع، محاولة فلسفية مقصودة وواعية لتأويل فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو تأويلاً يخلصها من الفهم الحرفي الذي يَجْوهرُ فرضيات أفلاطون وأرسطو، ويجعل من الكلبي عندهما كلياً واقعياً،

(72) الجمع، «فإن الغرض المقصود من مقالاتنا هذه إيضاح الطرق التي، إذا سلكها طالب الحق، لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقوال هذين الحكميين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تُغيّله الألفاظ المشكّلة، ص 105.

(73) وطبعاً فهذه الفلسفة الأرسطية غاية الفلسفة وجوهرها عامة هي ما فهم منها الفارابي بعد أن ميز بين الفلسفي فيها وغير الفلسفي الذي يعود إلى الأساليب التعبيرية والصيغ الحرفية، «غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والندارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يغفل عن مذهب في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح، ص 84 ثم يضيف مستشهداً بقول منسوب إلى أرسطو في رده على لوم استاذة لاختياره أسلوباً واضحاً، «داني، وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمون بها، فقد رتبها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات، لا يحيط بها إلا بنوها، ص 85.

(74) مُعْتَقِداً أي، إيجاباً، التسليم بعقيدة، وسلباً، عدم البرهان عليها.

(75) أفلاطون، المقالة العاشرة من الجمهورية.

(76) النشور، تدل على البعث المادي، إذ هي عبارة تفيد بعث الجسد.

(77) الحكم العادل الذي يضاف إليه الميزان يفيد المطابقة مع الوصف القرآني لليوم الآخر،

إضافة الميزان هنا تؤكد على البعد المادي للمحاكمة.

(78) الجمع، ص 110.

مدلول الواقعية الأفلاطونية (المفارقة)، أو مدلولها الأرسطي (المهايضة). لذلك فهو جعل المقابلة بينهما، في مفهوم الجوهر، راجعة إلى المقصود بموضوعيَّ عِلْمَيْنِ متمايزَيْنِ لا غير : فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولَى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاصَ الجواهر، إنما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي يؤخذ منه جميع المفهومات، وبها قوام الكلّي المتصور. وأما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أولَى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكلّيات، فإنه إنما جعل ذلك في ما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر،⁽⁷⁹⁾.

إن منهجية التأويل التي يعتمد عليها الفارابي تنقلنا من نظرية العقل الإلهي والانساني المنفصلين بالكلّي النظري والعملي، بما هما موضوع قائم بذاته كجوهر مقابل للذات المدركة له، إلى العقل الإلهي والانساني غير المنفصلين به (وإن لم يُصَبَّحَا بَعْدَ فاعِلَيْنِ له)، لكونه لا قيام له بذاته، بل هو حالٌّ بهما كأنه بنيتهما المهددة للإمكان، أو لعدم الامتناع، ومن ثم كشرط لوجود هذه الصور والآثار في ذهن الآله ولعملهما في ذهن الإنسان . فعلى هذا المعنى [معنى التعريف الذي ذكر فيه وظيفة الصور والآثار في الذات الإلهية ص 109]، ينبغي أن تعرف وتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الإلهية، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم. فإنها متى تَصَوَّرَتْ على هذا السبيل [الحرفي] يلزم القول بوجود عوالمٍ غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم،⁽⁸⁰⁾.

ولما كان من البَيِّن بنفسه أن الصور والآثار التي في ذات الآله ليست فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، فإن المقصود بطبيعتها هو المذكور من وظيفتها. أنها أحكامُ فعله الخالقي وأشكاله. وقياساً على ذلك، فإن الصور

(79) الجمع، ص 86.

(80) الجمع، ص 187.

والآثار في الذات الانسانية - التي لم يناقش الفارابي وجودها بل ناقش ما استنتجه مثبتو بقاء النفس من صيغتها الافلاطونية، ونفاة بقائها من صيغتها الارسطية - ليست كذلك فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، وهي اذن احكامٌ فعله العارف واشكاله.

لكن الحلّ الاول كان واضحًا وصريحًا، فهو قد حدد طبيعة الصور والآثار ووظيفتها بالاضافة الى العقل الالهي وفعله الخالق. أما الحل الثاني فانه ظل مسكوتا عنه من حيث النتائج، وان حددت المقدمات الموصلة اليها، اذ أن الفارابي أبرز اتفاق الفيلسوفين على اشتراط المعرفة تقدّم احكامها واشكالها في العقل الانساني، شأن تقدّم الصور والآثار في العقل الالهي، لكيلا يكون الخلق اتفاقًا وتنحّسًا.

لذلك كانت نظرية المعرفة الواردة في هذا المصنف محيرة لعدة أسباب، خاصة اذا قارناها بحلول الفارابي الأخرى حول النفس والعقل والمعرفة في مؤلفاته التعليمية، أعني الشارحة لأعمال أرسطو النفسية والمنطقية. فلو كانت غاية الفارابي الحقيقية لا تتعدى التوفيق بين الفيلسوفين الى عرض فلسفة يعتبرها متجاوزة لهما ومثلة لجوهر الفلسفة، لما ذهب الى حد حصر دور العقل في وظيفة واحدة هي الادراك المتساوق لما يدركه الحس وضده ، وأما العقل، فانه يدرك من حال كل موجود ما يدركه الحس، وكذلك ضده . . فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمع مجتمعا. وكذلك سائر ما اشبهها⁽⁸¹⁾ فأين العقل الفعال ؟ وأين المعقولات بالفعل ؟ وأين المفارقة والقيام بالذات ؟ وهي أمور، لو أوردّها، لكانت من ميسّرات الحل، اذا افترضناه مستهدفا مجرد التوفيق بين الفيلسوفين ؟

(81) الجمع، ص 99 .

هل يمكن لمن يريد أن يوفق بين افلاطون وأرسطو، في نظرية المعرفة، أن يقول، «فاذا حصلت هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، اذ العقل ليس هو شيئا آخر غير التجارب. ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا»⁽⁸²⁾. امتنى كان للحصول من التجارب، مهما ارتفع عددها، أن يكون كليا؟ أليس هو مجرد استقراء يولد تصورا عاما لا يمكن أن ينقلب الى كلي، مهما تكاثرت جزئياته وتراكمت؟ كيف نمرّ من سور البعض الى سور الكل؟ أليس سور الكل مستندا، عند أرسطو، الى حدسي الماهيات الكلية المصاحب للادراك الحسي، والتميّز عن حصيلة التجارب التي تبقى ضمن البعض، مهما تراكمت، ولن تصبح من سور الكل؟

ولما كان الفارابي غير جاهل بذلك منطقيا ومن جهة نظرية المعرفة، فإن ربط ذلك بالوظيفة الوحيدة التي يمتاز بها العقل عن الحس ييسّر لنا فهم المنزلة التي للكلي في العقل الانساني، بعد أن أدركنا هذه المنزلة في العقل الالهي، من خلال وظيفة الصور والأكار الموجودة في ذاته. فهذه الوظيفة الوحيدة التي يفوق بها العقل الحس، أعني ادراك ما يدركه الحس وضده متعا، تفيد قدرة العقل على التخلص من الانفعال بالحسوس والانشداد اليه، لا بانفعال من نوع آخر هو الانفعال بالمعقول الذي يكون ذا قيام ذاتي والانشداد اليه، بل بالادراك الفاعل، بما هو بنية وشكل يتجاوز الحاصل الى الممكن، ويتضمن جميع الجهات المنطقية. فبفضل هذه القدرة على ادراك ما يدركه الحس وضده في نفس الوقت، يكون العقل حاضرا مع ما يحضر اليه الحس، ومع ضد هذا الحضور، وخاصة حضور المعلوم عند ادراك الحس لحضور الوجود. وبذلك يصبح العقل الإنساني حيّزا لصور وآثار. لا تكون نماذج للخلق، اذ الانسان ليس الا ما خالقا. بل هي نماذج للعلم، وهي ليست اذن معقولات ذات قيام ذاتي في عالم المثل أو في المادة،

(82) الجمع، ص 99.

بل هي في العقل الانساني نفسه، وتكون فيه ادراكا فاعلا لا ادراكا منفعلا. وهذا الادراك الفاعل، بما هو متحضر جميع الجهات المنطقية وتماعياها، يجعل الوجود والعدم قسيّميّ الممكن أو اللامتنع عقلا، فيَقْلَعُ العقل من الالتصاق بالهنا والخال، الحسيّين الى موقع السؤال عن اللامشروط الذي تستند اليه جميع المشروطات، اذ يصبح بوسعه أن يَمَيّز، في متّصلي متجاوز للجهات، بين الوجود الواجب، والوجود الممكن، والوجود الممتنع بما هي أحكام مُدْرَكَاتِهِ، ووجهات إدراكه.

وبهذا المعنى يُصبح العقل الانساني، قياسا على العقل الالهي، حيّز العقوليات، بما هي صورٌ وأكثارٌ لا تقوم بذاتها، بل تَمَثِّلُ أحكامَ فعله، أو شروطَ فعله التي له من ذاته. فتكون الذات الانسانية، بالاضافة الى المعرفة، والذات الالهية، بالاضافة الى الوجود، ذاتين متعاليتين لا تنفعلان بامرٍ خارج عنهما، بل تفعلان ببنية ذاتيهما أو بما هما عليه لذاتهما، فيكون موضوعهما هو عين فاعلية ذاتهما في مضمون يبدو غيّرًا لهما، فهل يعني ذلك أن الفارابي قد صار متصوّفاً ؟ هل يعني ذلك أن المقابلة بين الذات والموضوع قد زالت، وأن الموضوع استوعبته فاعلية الذات ؟ نعم اذا كان الحديث حول العلاقة بين الذات الالهية والعالم، ولا، اذا دار الحديث حول الذات الانسانية والمعلوم، اذ أن هذا المعلوم هو ذات العالم، وقد أصبح ذا وجود موضوعي ينفعل بها العقل الانساني.

* * * *

وطبعًا، فنحن نعتبر هذه المحاولة قد أبعدت افلاطون وأرسطو عن فلسفتهم الحقيقية كما تعينت في أعمالهما. وهذا الحكم لم تنتظر الفلسفة العربية الآتين بعدها، من العرب أو من العرب، للقضاء به، فهو علة انفجار الافلاطونية المحدثة العربية الوصلية الى فرعين، هما فرعا الافلاطونية المحدثة

الفصلية أعني الاشراقية الساعية، حسب رأي صاحبها، الى تخلص فلسفة افلاطون الحقيقية من المشائية العربية، والرشدية الساعية، حسب رأي صاحبها، الى تخلص فلسفة أرسطو الحقيقية من المشائية العربية.

ولكن، قبل ذلك، ما مآل هذه المحاولة التي أقدم عليها الفارابي ؟ وما هي نتائجها في النظر والعمل ؟ وكيف كان هذا اللقاء الوصلي بين ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، أي بين الفلسفة والكلام محدداً لمنزلة للكلبي النظري والعملي غَادَرَتْ مَنَاطِقَهُمَا ، الفلسفي (الواقعية المطلقة ، حيث يكون العقل الالهي والانساني منفعلا بالكلبي الوجود وجوداً ذاتياً سواء باطلاق عند افلاطون، أو في المادة عند أرسطو)، والديني (المشائية المطلقة ، حيث كل ما عدا الله هو من فعله فلا يفعل بشيء غيره، إذ لا غير له قبل فعله، بحيث إن غيره هو ما نتج عن فعله) الى نقطة تَوَازَنَ أصبح فيها الكلبي فاقداً للوجود الذاتي (يقوم بذات الالاه)، لكنه حافظ على ذاتيته (كونه هو ما هو ليس من صنع الالاه)، فأصبحنا في موضع لا هو بالواقعية المطلقة ولا هو بالمشائية المطلقة، بل هو موضع المشائية التي تتوَلَّعُ ، أي ان الصور والآثار التي في ذات الالاه تصير، بفعل الخلق، موجوداتٍ طبيعةً تتعَيَّنُ فيها تلك الصور والآثار، فتكونُ هي كلها محاشاةً لها يفعل بها العقل الانساني، إذ يعلمها حساً وعقلاً.

أما النتائج النظرية والعملية لهذه المنزلة الوسيطة فانها ستكون موضوع المحاولة الثانية التي وصل فيها الفارابي بين افلاطون وأرسطو بطريقة جديدة مغايرةً للأولى ، أعني محاولة كتاب الحروف، اين يتم الجمع بين افلاطون وأرسطو، لا بواسطة منهج التأويل لنصوصهما، وكأن الخلاف بينهما منحصر في الاساليب والصيغ التعبيرية فقط، بل بواسطة نظرية تطورية للعلم والعمل، استمدت أسسها من استقراء تجربتين تاريخيتين هما ، التجربة العربية في

تكوين العلوم العقلية (كما علمها الفارابي)، والتجربة اليونانية في تكوين العلوم العقلية (كما علمها الفارابي).

لذلك فإن محاولة الوصل الثانية بين أفلاطون وأرسطو، لم تبق معتمدة على الطريقة الكلامية المستندة الى الردود والتأويل، بل أصبحت معتمدة على الدراسة الفلسفية التاريخية لتكوّن النظر والعمل الانسانيين، وذلك بالاعتماد على السندين التاليين :

الأول : هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات العامة، وهو ينتسب عادة الى العلوم العقلية : علوم اللغة بنوعها واللسان.

الثاني : هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات القياسية. وهو ينتسب عادة الى العلوم العقلية : علوم الرياضيات بنوعها والمنطق.

وبهذين السندين، ما نحن نعود الى الجذر الابستمولوجي لمنزلة الكلّي في الفلسفة العربية : فكيف تكوّن موضوع العلم النظري والعملي، بما هما كليّان أسّهم في تحديد طبيعتهما تعقيل العلوم العقلية وتثقيل العلوم العقلية، في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الفكر في الحضارة العربية ؟ وهكذا ننتقل من اطار المسألة الميتافيزيقي الانطولوجي الى إطارها التاريخي الابستمولوجي : وهذا الاطار جاء عند الفارابي فاتحاً للوصل بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني وصلاً فلسفياً جديداً لن يكتمل الا عند ابن خلدون.

ولما كان الحلّ التاريخي الابستمولوجي لمسألة تحديد الكلّي، بما هو معوّض للحل الميتافيزيقي الانطولوجي، معتمداً على أساسين ممثّلان جوهر السندين (المستمد من التجربة العربية لتكوين علون النقل، والمستمد من التجربة اليونانية لتكوين علوم العقل)، فإن كلاّ منهما سيتضمن وجهين : وجه فرضي

فلسفي غير تاريخي يعالج مسألة النشأة المطلقة للظاهرة الرمزية اللغوية وللظاهرة المعرفية المنطقية، ووجه يكاد يكون تاريخيا يتعلق باستقراء ما حدث عند العرب (للأولى)، وعند اليونان (للاثنى)، لمعرفة كيفية حدوث علمهما (حدوث علوم العربية عند العرب، حدوث علم المنطق عند اليونان).

ولو تجاوز الفارابي الدراسة الفرضية، باطلاق، للأساس الأول لكل من السندين، أعني نشأة اللغة عامة، ونشأة العلم عامة، لتجاوزت محاولته مجردة البحث الفلسفي العام، ولصارت تاريخاً لشروط المعرفة، وباستمولوجياً لشروط العلم، دون أن تفقد طابعها الفلسفي الرفيع.

ومكنا يبرز، بوضوح، أن حديثنا عن تفاعل التجربة التاريخية لتكوين علوم النقل ولتنقيح علوم العقل، في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي عند الفلاسفة الأوائل، أساسه رأي الفلاسفة العرب أنفسهم في فلسفات المتقدمين عليهم منهم (ابن رشد)، ومحاولة الفارابي نفسه لفهم الوصل بين أفلاطون وأرسطو بالتطور التاريخي الذي للمعرفة الانسانية.

II . 2 . منزلة العلم في المشائية من خلال هكتاب الحروف

تتسم المحاولة الثانية بخصائص جعلت طابعها التوفيقى بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) أولاً ثم بينها وبين الحنيفية المحدثة ثانياً، لا يبرز للعيان. وذلك لأن الفارابى، هنا، خلافاً للأمر في كتاب الجمع، يعترف بالخلاف بين الفيلسوفين أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانياً، وينتهج سبيلاً غير مباشرة لتحقيق هذا التوفيق، تتجاوز مجرد التقريب التأويلي.

فلاعتراف باختلاف الفيلسوفين وباختلاف الملة الفلسفية والملة غير الفلسفية لا يتعلق، هذه المرة، بالضمون، بل الصفات التي تجعل الواحدة من الفلسفتين أو من الملتين تكون برهانية أو غير برهانية، أي بالخصائص المنطقية والابستمولوجية (المقارنة بين الفلسفتين) وبالخصائص العلمية أو اللاعلمية (المقارنة بين الفلسفتين ثم بين الملتين). لذلك جاء التوفيق المفسّر للاختلاف في الحالتين (بين الفيلسوفين، وبين الفلسفة والدين) مستنداً إلى نظرية شاملة تحدّد تكوينية المعرفة النظرية التي للعلم والعمل في إطار مفاير للآطار الذي حددته نظرية المعرفة الأفلاطونية والأرسطية.

وفعلاً فقد عوضت المحددات التاريخية والاجتماعية لوظائف العلم والعمل الرمزية المحددات الميتافيزيقية والنفسية لملكات العلم والعمل

المعرفة⁽⁸³⁾. فاصبحت بذلك منزلةً الكلية لا تتحدّد بالاضافة الى العقل الالهي أو العقل الانساني، بل بالاضافة الى تكوينية شروط النظر وإلى تكوينية شروط العمل في تدرجهما نحو الانتظام العلمي، بدءاً بالمؤسسة اللغوية والصناعات العملية والعامة والقياسية، وختمًا بالملة الفلسفية التي تجعل تشريعات المجتمع من وضع علّمانه، بحسب المعرفة العقلية⁽⁸⁴⁾.

وذلك ما جعل وحدة الغاية، رغم اختلاف المنهج، بين كتاب الجمع وكتاب الحروف، لا تبرز للعيان. فعلى مستوى الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، تفيد محاولة التوفيق بنظرية التطور، خلافاً للمحاولة منهجية التأويل، أن فلسفة أفلاطون دون فلسفة أرسطو علمية في نظريها وعمليها، لكونها ما تزال دون العلم، وأن النظر والعمل لم يُصبِحَا عِلْمَيْنِ إلا عند

(83) كتاب الحروف، تحقيق الأستاذ محسن مهدي، دار المشرق بيروت الطبعة الأولى 1986 ويتضمن هذا الكتاب أبواباً ثلاثة يعسر تحديد طبيعتها، لأنها، بخلاف تصنيفات الفارابي التعليمية، تنسب الى نوع الأعمال الابداعية التي يصعب أن نصنفها بمقياس تصنيف العلوم الأرسطي. فلا هي منطقية، ولا هي ميتافيزيقية، ولا هي طبيعية، ولا هي عملية، بل هي كل ذلك في نفس الوقت. فالمقالة الأولى التي تبحث في المقولات تتعداها الى أهم مفهومات ما بعد الطبيعة، فإذا هي إذن بحثٌ في الاسس الميتافيزيقية لأهم المفهومات الوجودية (المقولات). والمقالة الأخيرة تبحث في أجناس الأسئلة التي هي من موضوعات التحليلات الثانية عند أرسطو، لكنها تتعداها الى نظرية الخطابات وأجناس القول وأسس التمييز بين العلمي واللاعلمي، وهي إذن بحثٌ ميتافيزيقي في موضوعات التحليلات الثانية المنطقية. أما الباب الوسيط فهو من جنس لا يدخل في أي إطار فلسفي بالمعنى القديم للفلسفة، إذ هو نظرية في التطور الشكلي للمعرفة والعمل، بصرف النظر عن المضمونات التي يمكن أن تكون واحدة، لكنها تُصاغ عامياً بالخطابة أو الجدل، أو علمياً بالبرهان نظرية كانت أو عملية، إذ حتى العملي، فإن الكلية منه يمكن أن يكون برهانياً.

(84) واختلاف الاطار هذا مضاف. فهو يتعلق بالتطور في شكل المعرفة لا في مضمونها، بخلاف ما تمودنا عليه عند أرسطو (أفضل نماذج هو عرض نظريات السببية في المقالة الأولى من الميتافيزيقا)، وهو يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الشارطة للمعرفة وليس بملكاتها النفسية ولا بشروطها الميتافيزيقية. لذلك غاب الحديث عن نظرية العقول وعن ملكات المعرفة النفسية في هذا الكتاب.

أرسطو⁽⁸⁵⁾. أما على مستوى الخلاف بين الدين والفلسفة العملية، فإن حله بالنظرية التطورية، في هذا الكتاب، يعود الى ضرورة تأخر الملة الفلسفية، لكونها مشروطة بالتطور الموصل الى النظر العلمي للعمل، بحيث إن المقابلة بين الدين والفلسفة تعود الى المقابلة بين الملة غير المستندة الى العلم والملة المستندة اليه⁽⁸⁶⁾.

وهكذا يتضح أن الحروف، مثل الجمع، كتابٌ توفيق بين الفلسفتين أولاً وبين الملتين (الفلسفية والدينية) ثانياً، شريطة أن نفهم أن التوفيق الثاني لا يسوّي بين طرفي الخلاف، كما هو الشأن في المحاولة الأولى التي تعتبر الخلاف عَرَضِيّاً، والاتحاد جوهريّاً، بل هو يقابل بينهما لطبيعة السند النظري لضمونهما، هل هو برهاني يقيني، أم خطابي جدلي (بين الفيلسوفين)؟ وهل هو علمي خالص أو فلسفي، أم لا علمي جمهوري أو ديني (بين الفلاسفة والدين)؟ ومعنى ذلك أن السارابي، في المحاولة الأولى، لا يعتبر الخلاف جوهريّاً، لذلك كان التأويل كافياً لتجاوزه، وهو، في هذه المحاولة، يعتبره جوهريّاً، لذلك وضع نظرية في تطور الاشكال المعرفية لتجاوزه. وانتقال البحث من مقارنة المضمونات الى مقارنة أشكالها هو الذي نقلنا من

(85) الحروف، ص 151 - 152، وقد بُلغ بالجذلية | الطرق | أكثر ما أمكن فيها التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا الى أن تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن افلاطون. ثم يتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطو طاليس فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية..

(86) الحروف ص 154، «الآ أن الملة على الجهتين | الصحيحة والفاصلة | أما تحدث بعد الفلسفة، أما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وأما بعد الفلسفة المظنونة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة.. وطبعاً فإن هذا الترتيب مشروط بالحدوث الأهمي للملة والفلسفة. ولكن إذا كانت الملة مستوردة والفلسفة مستوردة فيمكن أن يحدث عكس هذا الترتيب، راجع باقي صفحة 154 و صفحة 155.

الحلّ المستند الى تاويل التعبير الرمزي للدين والفلسفة الى الحل المستند الى تحليل الشكل العلمي للقول الديني والفلسفي.

وهذه النقلة الفلسفية من ما بعد العلم والعمل الفلسفيين المؤسسين على علم النفس والميتافيزيقا (نظرية المعرفة ونظرية العقول) الى ما بعد العلم والعمل الفلسفيين المؤسسين على علم الاجتماع والتاريخ (نظرية المؤسسات المعرفية وأشكال القول)، هي التي جعلت البحث في تطور الوظائف الرمزية للنظر والعمل في المجتمع مُنطلقًا جديدًا لتحديد منزلة الكلّي، بالاستناد الى تكوينية الوظائف النظرية وشروطها، وتكوينية الوظائف العملية وشروطها في المجتمع الانساني، وذلك باستقراء تجربتين تاريخيتين معلومتين، هما تجربة تكوين العلوم العقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة العربية⁽⁸⁷⁾، وتكوين العلوم العقلية الأدوات وشكلها النظري في

(87) وإذا كان الفارابي لم يصرح باعتماده على هذه التجربة الحاصلة في التاريخ العربي الآ في الفقرة 135 من هذا الباب، رغم اعتماده عليها في الوصف السابق لكيفية نشأة الصناعات العامية، فإن العلة في ذلك واضحة ، وهي أن المنهجية الفلسفية عادة ما تكون، في التقاليد الفلسفية القديمة والوسيط، مستندة الى استقراء تعميمي غير مصرّح به، ليكون العام وكأنه طبيعة وليس مجرد خصائص مستقراة. يقول الفارابي واصفا كيفية جمع العرب للفتهم ، «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الاشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الامصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين الى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين امصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لفتهم والفصح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضرة. ص 147 من كتاب الحروف.

الحضارة اليونانية⁽⁸⁸⁾، واعتبارهما نموذجًا لما عليه طبائع الأشياء المنتسبة الى التكوينية النظرية والعملية⁽⁸⁹⁾.

وهكذا اذن، يكون كتاب الحروف محاولةً لتحديد المنزلة الفلسفية للكلي (في النظر والعمل) المنزلة التي يعتبرها الفارابي منزلةً علميةً أو معلومةً بصورة علمية، والتي اليها يستند النظر والعمل في الفلسفة والدين اللذين لا يختلفان، إلا اذا لم يكونا قد بلغا المرحلة اليقينية. وتعتمد هذه المحاولة على مصدرين :

* الاول، وكان يُعتبر من مباحث العلوم النقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفية البلوغ الى الكلي في نظرية اللغة والصناعات العامة ودورها في إعداد الوصول الى الصناعات القياسية.

(88) هنا ايضا لم يصريح الفارابي باستقرائه للتجربة اليونانية، ولكن الوصف كاف لتحديد ذلك ، فلا تزال تستعمل الطرق السوفسطائية والخطابية الى ان تكمل الخطابات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية انها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، الحروف ص 151. الا يكفي هذا الوصف ليجعلنا نفهم أن التجربة المستقرة هي خاصة بقرن المفسطة وسقراط وافلاطون وأرسطو ورياضي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ؟

(89) وطبعاً فان مثل هذه التكوينية المزيجية بين التاريخي والتخميني غير التكوينية الأسطورية الرمزية لأمشولة حي بن يقظان، وذلك لعلتين ، (1) فالأولى تستند الى الاجتماعي التاريخي، وإن لم تعمل من التخميني الناتج عن التعميم الاطلاقي، (2) والثانية تستند الى النفسي الميتافيزيقي، حيث يكون الموضوع هو الملكات والقدرات المعرفية وليس المؤسسات والشروط الرمزية لحصول النظر والعمل. والأولى تتعلق بالشكل، أي بما يحدث من تصور في شكل المعرفة وليس في مضمونها، والثانية تتعلق بالمضمون أي بما يصبح معلوماً بعد أن لم يكن ، كيف علم الانسان كذا بعد كذا، وليس كيف كان علمه بكذا وكذا بالشكل الأول غير علمه بهما بالشكل الثاني.

* الثاني، وكان يُعتبر من مباحث العلوم العقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفية البلوغ الى الكلّي، في نظرية المنطق والصناعات القياسية، ودورها في إعداد الوصول الى الملة الفلسفية.

يضع الفارابي مسألة الكلّي ومنزلته في شكل تساؤل صريح نتج عن اشكالية العلاقة بين الوجود واللغة، وذلك في الفقرة الثلاثين من الفصل السابع من الباب الأول، فيقول : «والالفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس».

(1) ولذلك أنكر خلق أن يكون كثير من التي تدل عليها الالفاظ موجودة أو صادقة، مثل البياض والسواد والطول، بل يزعمون أن الوجود هو الأبيض لا البياض، والطويل لا الطول.

(2) بل أنكر كثير منهم أيضا أن يكون الأبيض والطويل والانسان موجودا، بل الوجود، زعموا، هو هذا الانسان، وهذا الأبيض، وهذا الطويل.
(3) بل أنكر كثير من الناس أن يكون ما يدل عليه المشار اليه ليس بكثير. فابطلوا وجود المعقولات.

غير أن هذه مخالفة المحسوس ومخالفة المعارف الأول وخروج عن الانسانية، لأن في طباع الانسان أن ينطق بالفاظ، وفي طباعه أن يدل ويعلم وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالخال التي وصفت.

وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء إلا أن توضع الناطقة⁽⁹⁰⁾ والتعليم والتفهيم فيما بيننا وبينهم، والآ لم يكن بيننا وبين الثبات والحجارة فرق. فاما اذا وضعنا حيوانا وانسانا لم يكن بد من التعليم والتفهيم، بل

(90) رغم الإشارة الى الناطقة هنا - ويعني طبعا القوة الناطقة من النفس - فإن الحل لم يتعرض اليها واكتفى بالموضوعين بعدما أعني التعليم والتفهيم : وهذا الأمر هو الذي نعتبره جوهريا في حل الفارابي لمسألة الكلّي في هذا المصنف.

تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مفهومة أو دالة من بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المقولات على ما رتبته⁽⁹¹⁾.

إن درجات نفى الكلّي والمقولات الثلاث التي أشار إليها الفارابي (1) ولذلك أنكر . . (2) بل أنكر . . (3) بل أنكر) في هذا النص تجعل المشكل متعلقا بالكلّي عامة دون تفصيل لضربيه النظري والعملي، كما أن شروط الحل التي أشار إليها الفارابي (التعليم، والتفهيم، والأمور المفهومة والدالة من بعض لبعض) تجعل النقطة من المجال النفسي الميتافيزيقي للمكانات المعرفة وطبيعة العلوم إلى المجال الاجتماعي والتاريخي لوظيفة الرمز وطبيعة المرموز، أمراً واضحاً غنياً عن كل تدليل.

لكن مصدري الحل اللذين أشرنا إليهما يحتاجان إلى الاظهار والتوضيح، إذ، بفضلهما، ستكون منزلة الكلّي النظري والعملي منزلة غير محدّدة بالاضافة إلى العقل الالهي الذي يوجد، أو بالاضافة إلى العقل الانساني الذي يعلمها، بل بالاضافة إلى الطبيعة الوضعية لا الطبيعية للموضوعات التي يتجه إليها قصد الفكر في المعرفة والعمل⁽⁹²⁾، كما تحدّد في العلوم التي موضوعها من صنع المجتمع نفسه.

(91) الحروف، ص 76 - 77.

(92) المقابلة بين الوضعي والطبعي أو الوضعي والمقالي مقابلة معلومة في الفلسفة الوسيطة. فالوضعي هو الذي كونه ما هو ليس طبيعة بل من وضع واضح، والطبعي هو الذي يكون كونه ما هو له لذاته. وقد وضع ذلك ابن رشد بدقة في رده على الغزالي عند مناقشة نظرية العلية مبرزاً أن من نتائج نفى الطابع، واعتبار كون الأشياء هي ما هي أمراً وضعياً ابن رشد تهافت التهافت، وأن كان هذا هكذا | أي إذا قبلنا نفى المسيبية واستعصنا عنها بنظرية مجاري العادات | كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم، ص 523 - 524.

كيف سيكون هذا الكلي الذي هو موضوع العلم النظري وكيف سيكون الكلي العملي المستند اليه (في الملة الفلسفية) ؟ أو بصورة أدق، كيف سيتحدد هذان الكليان في التطور النظري والعملي الذي يوصل إلى الفلسفة النظرية والعملية والملة المؤسسة عليها⁽⁹³⁾ ؟ ذلك هو المشكل الذي يعالجه كتاب الحروف، شريطة أن نضيف أن الكلي النظري والعملي اللذين يسعى الفارابي إلى تفسير تكوينيتهما وتدرج الإنسان اليهما يعتبران، في المصنف، حاصلين بعد حصولاً نهائياً، ولا يمكن تصور غيرهما، إذ هما ما هما في النظرية الأرسطية كما فهمها الفارابي فهمه الذي عرفناه في كتاب الحروف، فيتنامى النظر العلمي، وتُمَيَّز الطرق كلها، وتكتمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحس، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط⁽⁹⁴⁾، وشريطة أن نعلم، كذلك، أن التفسير الذي يقدمه الفارابي تفسير تحليلي، بمعنى العودة من المشروط إلى الشارط، من العلم النظري والعلم العملي كمشرطين إلى

(93) يميز الفارابي بين الكلي العملي والشرائح أو النواميس المستندة إليها في كتاب تحصيل المساعدة بالصورة التالية، فهو يقابل، في العلم الانساني (الفقرة 18 ص 63) بين الكلي العملي الذي يكون موضوع علم نظري وبين الجزئي العملي الذي يكون موضوع القوة الفكرية، فالمعلم يدرس العقولات لذاتها، والقوة الفكرية تدرس أعراضها وأحوالها التي تعرض لها في الوجود التاريخي الزماني والمكاني، وإنما تتبدل أعراض هذه العقولات (معقولات الأشياء الإرادية التي تحقق الإنسان) وأحوالها عند ورود الأشياء الواردة في المعمورة، أما مشتركا لها كلها أو مشتركا لامة أو لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد. والأشياء الواردة أما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليس تحيط بها العلوم النظرية وإنما تحيط بالعقولات التي لا تتبدل أصلا، لذلك تحتاج إلى ملكة أخرى، ومامية يكون بها الأشياء المعقولة من جهة ما توجد لها هذه الأعراض المتبدلة، وهي الجهات التي بها تحصل موجودة بالفعل عن الإرادة في زمان محدود عند وارد محدود، ص 67 - 68.

(94) الحروف، ص 151 - 152.

شَوَارِطُهُمَا، مع التركيز على الشروط الأول (العلم النظري) وشوارطه، واغفال الشوارط الذاتية للمشروط الثاني (العلم العملي)، أعني شروطه غير النظرية⁽⁹⁵⁾.

ذلك أن تكوينية العلم النظري والعلم العملي تجري، قبل حصولهما، في ظل معرفة وسياسية لا يحكمُهُمَا العلمُ النظري والعلمُ العملي، ومن ثم فشَوَارِطُ المشْرُوطَيْنِ مشْرُوطَةٌ هي بدورها، بدرجات تدرُّج المشْرُوطَيْنِ نفسيهما، ومحدداتٍ أخرى ليست من جنسهما، بل هي من جنس المعرفة والعمل غير العِلْمِيَيْنِ. ولنوضح ذلك. فتكوينية الوظائف الرمزية المُوَصَّلة إلى الصنائع العامة، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالوظائف الرمزية اللاحقة. أما استكمالها لها ودفاعا عنها (الكلام)، أو استعمالها لها في القضاء ووصف الأفعال (الفقه) - يحكمها التدرُّج المعرفي نحو العلم النظري والعملي لتنظيم هذه الصنائع، وكذلك خصائص الظواهرات الرمزية، بما هي تواصلٌ وشروطٌ تواصلٍ، وكذلك بما هي ذاتٌ وسائطٌ مادية، كالصوت والكتابة.

وكان التوازي يكون تاما بين شروط تكوين المعرفة، التي موضوعها النظر والعمل، وشروط تكون النظر والعمل، بما هما موضوع لهذا التكوين

(95) فالغرابي يتحدث عن الشروط المُوَصَّلة إلى العلم النظري، ويعتبر هذه الشروط شريطةً للعلم العملي، ما دامت الملة الصحيحة مشروطةً بالفلسفة الصحيحة. لكن حصول هذه الشروط المُوَصَّلة للعلم النظري تحصيلٌ في مجتمع ملته غير فلسفية. فكيف يتدخل هذا الطرف في حصول الشروط سلبيًا وإيجابيًا؟ وكيف تقع النقلة من الملة غير الفلسفية إلى الملة الفلسفية؟ هل يكفي في ذلك الوصول إلى الفلسفة العملية الصحيحة؟ كيف تتم النقلة من الاجتماع الانساني المستند إلى ملة لا تبنّي على الحقيقة الفلسفية المطلقة (حسب الفلسفة) إلى الاجتماع الانساني المستند إليها؟ كيف يعوّض الأمر الواجب الأمر الواقع؟ كيف يعوّض سلطان القوة بسلطان الحقيقة؟ تلك أسئلة لا جواب عنها في الحروف، خلافا للنقطة النظرية.

المعرفي الذي هو بدوره النظر والعمل، لو تعرضت المعالجة كذلك لتكوينية الوظائف المؤسسية الإجتماعية للعمل والنظر (مؤسسات الدولة أو الدولة كمؤسسات، مؤسسات المعرفة أو المعرفة كمؤسسات) الموصلة الى المدّن ذات الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، والفلسفة، فالملة الفلسفية، فالكلام والفقه، بوصف هذه الموضوعات، هي بدورها، خاضعة لتكوينية متدرجة تتعلق بفتيات تنظيم العمل والعلم، لا من جهة مضمونها المعرفي ولا من جهة شكلها المنطقي، بل من جهة انتاجها وتوزيعها واستهلاكها والوسائط اللازمة لقيامها، كجهاز القضاء، والادارة، والعلمة (المؤسسات العملية)، وكجهاز التعليم، والتوثيق (المؤسسات النظرية). لكن الفارابي اقتصر، في هذه الدراسة، على الكلي النظري ودوره في تأسيس الكلي العملي. اما الكلي العملي، من جانبه المؤسسي، أي مما هو موضوع للعلم النظري والعملي، فان الفارابي لم يعره الاهتمام الجدير به، كما فعل ابن خلدون، فيما بعد⁽⁹⁶⁾، وذلك، ربما، لأنه يعتبره من الواردات التي لا يمكن أن تكون موضوع علم⁽⁹⁷⁾.

لذلك عاد البحث فأنحصر في تكوينية الكلي النظري من خلال تكوينية شروطها، أعني تكوينية الوظيفة الرمزية التواصلية عامة والوظيفة الرمزية

(96) تكوينية المؤسسات ذات الموضوع العملي، والمؤسسات ذات الموضوع النظري أو مؤسسات سلطان القوة ومؤسسات سلطان العلم، هي الموضوع الأساسي للباب الثاني والثالث والسادس من مقدمة ابن خلدون. لكن تقدم الأولى على الثانية هو الذي جعل الدراسة الفعلية للمؤسسات الثانية موضوعا خاصا للباب الأخير من المقدمة، بعد تحقيق شروطها في الأبواب السابقة، وجعل البابين الثاني والثالث يهتمان خاصة بالمؤسسات الأولى، كيف يصبح المجتمع جهازا قادرا على انتاج المعرفة العلمية وتبادلها واستهلاكها، من منظور يقدم دور المؤسسات الأولى على دور المؤسسات الثانية، خلافا لما يفعل الفارابي في هذا الكتاب.

(97) تحصيل السعادة ص 65 - 66، ولأنها [الأحوال اللاحقة للموجودات الإرادية] ليست من الأشياء التي توجد واحدة بالعدد، بل بالنوع أو بالجنس، صارت الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقتزن بها أحوالا وأعراضا تتبدل عليها دائما، تزداد وتنقص، ويتركب بعضها مع بعض تركيبات لا تعاط بقوانين صورية لا تتبدل ولا تنتقل أصلا، بل بعضها لا يمكن أن يجعل لها قوانين، وبعضهما يمكن أن يجعل لها قوانين . . . تتبدل وكلمات تنمير..

النظرية خاصة، وذلك بالاعتماد على اللغة والمنطق أو الصناعات العامة والصناعات القياسية، والرياضيات ومنهجيات التعليم. فلندرس اذن هذين المصدرين في كتاب الحروف وأعمال الفارابي الأخرى التي عالجت هاتين المسألتين، بلوغا الى الحل التوفيقي بالنظرية التطورية، بعد الحل التوفيقي بالتأويل، بين الفيلسوفَيْن، ثم بين الفلسفة والدين، وهو حل تقدم على الجمع منهجيا، ولعله تأخر عنه فلسفيا، اذ أن الأرسطية، رغم تبجيلها في الجمع، لم تكن فيه معتبرة غاية لا يمكن تجاوزها كما هو الشأن في الحروف.

* * * *

ولنبدا بالمصدر الأول، أعني المصدر الذي يُعدّ عادة من مشمولات العلوم النقلية، لكونه من أدواتها المباشرة، أعني علوم اللغة وتوابعها، ولننظر في كيفية تدخل التكوينية الرمزية في تكوينية العلم النظري، وعلاقة الطابع الوضعي لا الطبيعي للظاهرة اللغوية بطبيعة المنزلة التي للكلبي النظري عند الفارابي.

لقد اشترط الفارابي، لحل الاعتراضات التي اعتمدها نفاه الكلبي، شرطا واحدا، التسليم بإمكان التواصل بين البشر⁽⁹⁸⁾، فأما اذا وضعنا حيوانا وانسانا لم يكن بدء من التعليم والتفهم، بل يجعل ذلك مما

(98) وقد اشترط أرسطو أمرا قريبا من هذا الشرط وهو أن يكون للكلام فائدة ومعنى، أرسطو، ما بعد الطبيعة مقالة الجيم. 4 . 1006¹ 12 - 15، وذلك لاثبات مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع ضد السوفسطائيين المعتمدين على السيلان الأبدى ونفي الانتظام والثبات في الوجود. والفرق بين، فالعنى والدلالة من المجال النفسي والوجودي، والتعليم والتفهم من المجال الاجتماعي والتاريخي. من هنا كانت التعدية التواصلية في المصدرين (التعليم والتفهم) المشترطة لطرفي الخطاب وكان التركيب على عمليتي التعليم والتفهم خارجيا في الصناعات العامة والعلمية وليس على ثمرتهما في الذات العارفة، المعنى والدلالة.

سنت من الأمور بعد أن تكون مَفْهُمَةً ودالة⁽⁹⁹⁾ من بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتبت⁽¹⁰⁰⁾. إن الفهم من بعض لبعض، والدلالة من بعض لبعض هما التفاهم والتواصل، والعلاقة بين الأول (التفاهم) والثاني (التواصل) هي العلاقة بين الوظيفة والأداة، أو بين الغاية والوسيلة.

وهذان الأمران يكونان بما سنت من الأمور، بشرط أن تكون «مفهومة ودالة من بعض لبعض»، أي إن جميع الأنظمة الرمزية التي يتوفر فيها شرط التفاهم والتواصل كافية لإثبات الكلي الذي نفاه المعترضون على الفارابي في اعتراضاتهم الثلاثة. وهذه الأنظمة الرمزية هي التي ستبين دراسة تكوينيتها الدور الذي تؤديه في الارتفاع إلى الكلي، ومن ثم في حل الاعتراضات، وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتبت.

وقبل أن نحلل تكوينية الكلي النظري، بما هي اجتماعية تاريخية استعاض بها الفارابي عن التفسير النفسي الوجودي لتكوينية الكلي في نظرية المعرفة الفلسفية التقليدية، علينا أن نشير إلى امرين أساسيين، يميزان محاولته في هذا المصنف،

الأمر الأول، ويتعلق بالعناصر الفرضية في هذه التكوينية أعني العناصر المتعلقة بما ليس للفارابي حوله معطيات تاريخية حقيقية تبين كيفية حصول النظام الرمزي اللغوي عند الإنسان، كنظام تواصل خاص به. وهنا يكتفي الفارابي بالفرض التخميني الذي يضع الشوارط موجودة ما دامت المشروطات حاصلة. وطبعاً، فإن مثل هذه الفرضيات تبقى فرضيات، ما لم تؤيدها أدلة تاريخية قاطعة.

(99) هنا أيضاً «مفهومة ودالة» كلمتان تفيدان التواصل إذ أن اسمي الفاعل هنا مشتقان من فعلين متعديين (أفهم ودلّ) وهو ما تؤكدُه عبارة من بعض لبعض.

(100) الحروف، I، 7، 30، ص 77.

الأمر الثاني . ويتعلق بالعناصر التاريخية فعلا في هذه التكوينية، وأعني العناصر المتعلقة، بعد حصول النظام الرمزي اللغوي، بتكوينية الصنائع العامة الخمس⁽¹⁰¹⁾، بما هي مراحل موصلة إلى العلم النظري، أو الصنائع القياسية الأربع⁽¹⁰²⁾، إذ هو قد اعتمد، في هذه الأمور، على مثال استقراء وعممه، هو مثال ما جرى في الحضارة العربية، في تجربة تكوين العلوم المساعدة للعلوم النقلية، وقد اعتبره نموذجا لكل التجارب الشبيهة في التاريخ الانساني⁽¹⁰³⁾.

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلا إبرازاً للحدود التي لم تتجاوزها هذه التكوينية الاجتماعية التاريخية، إذ هي ليست بعد من جنس البحوث الانتربولوجية التاريخية الدارسة لتكوينات المنظومات الرمزية بالمعنى الحديث، وإن أعدت إليها، كما أن المثال التاريخي المعتمد، لا يبرز إلا من خلال الوصف المطابق له، دون الاعلان الصريح عن اعتماده موضوعاً للاستقراء التعميمي في هذه الدراسة. وغالبا ما كانت الأبحاث الفلسفية، بهذه الصورة، استقراء معمما لواقع مجرد من خصوصياته، فيظن واجباً.

ورغم أن الفارابي، عند معالجته هذه المسألة علجا ينظر إلى أحداث تاريخية ويستقرئها، لم يحدد ما تتعلق به التاريخية - أهو وصول الانسان إلى الكلي النظري موضوع الصناعات القياسية، أم هو الكلي النظري نفسه - رغم

(101) وهي صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة الأدب وصناعة علم اللسان، وصناعة الكتابة.

(102) وهي الخطابة، والشعر، (وهما العامتان من الصنائع القياسية ص 142). ثم الجدل والبرهان (وهما الخاصتان من الصنائع القياسية)، أما السوفسطائية فهي قياسية زائفة صورة ومادة.

(103) الحروف II. 22، 135 ص 147. وانت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء..

ذلك، فإن اعتباره الكليّ الحاصل في فلسفة أرسطو غايةً لا يمكن تجاوزها، يُقيد بأن التاريخية المقصودة تتعلق بالمرحلة الموصلة الى الكليّ المعلوم، لا بالمعلوم نفسه، بحيث تكونُ المراحلُ المتقدمة على الكليّ النظري - الغاية عند أرسطو، محارِجةً عن العلم، واذن فالتاريخي ليس علمياً، والعلمي ليس تاريخياً⁽¹⁰⁴⁾⁽¹⁰⁸⁾.

كيف تطورت الوظائف الرمزية، بحكم التواصل والتفاهم، الى أن أصبحت الصناعات القياسية موجودة، وخاصة أرقامها، أعني العلم البرهاني ؟

(104) وهذه الخاصية مميزة للفلسفات التي سعت الى التخلص من واقعية الكليّ (التاريخية) دون الاقدام على نفيها (الفصل بين تاريخية السعي الى الحقيقة ولا تاريخية الحقيقة في ذاتها). من ذلك مثلاً النزلة المترددة لظاهرة الروح عند هيجل. فهي ضرورية لبلوغ الوعي الى العلم، ولكنها محارج العلم وتصبح لا غيةً بمجرد نضوج الوعي وقدرته على الارتفاع الى العلم المطلق أو الفلسفة التأملية بما هي منطق - ميتافيزيقا.

(105) وحتى اذا تكررت التجربة الانسانية من جديد، في حالة افتراض فناء ما حصل من العلوم، فإن ما سيحدث من جديد سيكون هو عينه ما حدث، ولن يتجاوز ما وصل اليه أرسطو ، وانت يتبين لك ذلك من التعاليم، فليس يحتاج فيها الى الفحص لأنها انما صارت صناعة يقينية بعد أن فحص عنها وتعلقت الى أن بلغ بها اليقين فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضع. ولذلك صارت المغاطبة فيه تعليمياً (.....) اللهم إلا أن تكون الصناعة التي كان القدماء فرغوا من استنباطها باءت فاحتاج الناس الى استئناف النظر والفحص عن الأمور أو يكون في أمة لم تطلع اليها الفلسفة مفروغاً منها، (ص 210). وهذا التصور للاتاريخي للعلم يجد مثله عند كائنه انطلاقة من نفس المثال فلنا، بأن العلم اذا حصل كان نهائياً وخرج عن التاريخية. ولو صحّ مثل هذا المنظر لما وجدت رياضيات أخرى غير الرياضيات الاقليدية، ولا منطق آخر غير المنطق الارسطي.

ذلك هو السؤال الذي يجيب عنه الباب الثاني من المصنف⁽¹⁰⁶⁾. وما هي العناصر الموضوعية بالفرض والمتعلقة بالشروط الطبيعية (بنية الانسان العضوية) والاجتماعية (حصول المساكن وضرورة التواصل)، حتى يكون التواصل الهادف الى التفاهم مكوناً للصناعات العامة بدرجات المعقول غير العلمي، وللصناعات القياسية بدرجات المعقول العلمي ؟

يفترض الفارابي معطيات طبيعية واجتماعية تمثل شروط امكان نشأة اللغة ووظائفها، ومبادئ عامة تمثل حدود كیفياتها وخصائصها. فاما المعطيات الطبيعية والاجتماعية المفروضة فقد وضعها الفارابي في الفقرات 114 الى 119 من الباب الثاني. واما المبادئ العامة المفسرة لكيفية عمل تلك المعطيات بصورة تجعلها تحدد خصائص النظام اللغوي الانساني فقد ورد ذكرها ضمنها، ورؤود التفسير والتعليل.

I. فالمعطيات هي :

- (1) الجماعة، بما هي عامة أو جمهور، في اجتماع ذي تاريخ،
- (2) الاختلاف بين قدرات الافراد الفطرية، في هذه الجماعة،
- (3) البنية العضوية النفسية القادرة على التواصل،
- (4) الامكانيات الحرة لهذه البنية، أي تعدد الخيارات.

(106) منطق المصنف يقتضي أن يكون هذا الباب، الباب الأخير وليس الوسيط (لكن اثبات ذلك يخرج عن مهام بحثنا ولا ضير من الحفاظ على الترتيب الذي عليه الكتاب في تحقيق الاستلا مهدي). ذلك أن الباب الأخير في ترتيب المصنف كما حقق يتعلق بنظريتي الغاطبات (التواصل) والسؤالات (العلم)، والباب الأول يعالج مسألة المقولات ونظرية الوجود. واذن فالمفروض أن يتواليا، اذا استندنا الى منطق التأليف الأرسطي (الأول، المقولات بأسسها اليتافيزيقية مقدمة لبسائط العلم، ثم الثالث، السؤالات بأسسها اليتافيزيقية مقدمة لنظرية البرهان، ثم الوسيطه تكوينية العلوم النظرية والعملية بأسسها اليتافيزيقية، عاقمة للعلم والعمل). وفي نص المصنف الكثير من القرائن المؤيدة لهذا الترتيب قد نفحصها في بحث مفرد لها.

II. والمبادئ هي :

- (1) مبدأ الاتفاق الأول الناجم عن الصدفة الأولى في التواصل ،
- (2) مبدأ اقتصاد المجهود أو اختيار أدنى الحلول كلفة ،
- (3) مبدأ النسبة بين اللامحدود والمحدود المولد للتقطيع المضاعف ،
- (4) مبدأ الترتيب في الوظائف التواصلية وأدواتها.

وجميع هذه المعطيات والمبادئ افتراضية، بحكم منهج التحليل الذي يعود من المشروطات الى الشوارط، وهو اذن تفسير باستنتاج شروط الامكان المتقدمة من وجود الممكن المتأخر، استنتاجاً يَخضع لضابطين :

* الأول هو تفسير الضروري بالضروري، ومصدره العامل الطبيعي.

* والثاني تفسير الجائز بالجائز، ومصدره العامل التاريخي.

لذلك تضمنت المعطيات والمبادئ شروطاً التداخل بين الطبيعي الضروري والتاريخي الجائز، وذلك من خلال ما في الطبيعي من حدود وامكانات يندرج من خلالها التاريخي في الطبيعي، فيفعل الأول في الثاني بالصورة التالية ، فلو انعدم I. 3. لاستحال التواصل. ولو لم يوجد I. 4. لكان التواصل ذا وسط واحد بالنسبة الى جميع البشر. ولكن لو لم يوجد I. 2. لكان لكل فرد ما للآخر، وكان التفاهم مباشراً لا يحتاج الى وسيط يصل بين المختلفات. هذا من حيث المعطيات. أما دور المبادئ فهو كالتالي : فلو انعدم II. 3. لكان عدد الرموز بعدد الرموزات، ولاستحال وضع اللغات. ولو انعدم II. 4. لاستحال وضع المنظومات الرمزية بدءاً من الإشارة وختمها باللغة. ولو انعدم II. 1. لما فهمنا كيف يمكن أن يبدأ الكلام بين البشر : الأفعال

التصويتية الأولى تصبح عادات ومواضعات، ولو انعدم II.2. لما وجد الانتظام في اللغة (الصيغ مثلاً)، الانتظام المتساوق والتوالي⁽¹⁰⁷⁾.

وهذه الظاهرة الرمزية ذات المعطى الطبيعي (العضوي النفسي) والاجتماعي (التقاء المتواصلين، وموضوع التواصل الذي هو التعاون في العمل، لو التبالغ عامة عاطفياً كان أو معرفياً) هي التي ستكون أول موضوعات المعرفة الانسانية، بحيث ان الموضوع العلوم الأول ليس ظاهرة طبيعية، بل هو ظاهرة وضعية صنعها المجتمع، ثم هو يحاول أن يعلنها. وان المعرفة النظرية لم تنشأ نشأتها الأولى بالاضافة الى موضوع طبيعي، بل بالاضافة الى موضوع هو من صنع التاريخ الانساني. ففي اطار هذه الظاهرة الاجتماعية التاريخية، أعني ظاهرة التواصل اللغوي أو ظاهرة الوظائف الرمزية للتواصل اللغوي، يتكوّن المدلول الأول للكلمة بما هو حصيلة التسمية : فيحتاج فيما حدث في النفس من كليات الالفاظ وقوانين الالفاظ الى الفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلّمها. فيعمل عند ذلك أحد شيئين : أما أن يخترع ويركب من حروفهم الفاظ لم ينطق بها أصلاً قبل ذلك، وأما أن ينقل اليها الفاظ من الفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالة على معانٍ آخر غيرهما إمّا كيف اتفق لا لأجل شيء، وإما لأجل شيء ما. وكل ذلك ممكن وشائع (....) فيصيّرون عند ذلك لسانهم ولغتهم بصورة صناعية يمكن أن تتعلم وتعلّم، وحتى يمكن

(107) لكن من البين بنفسه أن هذه العطيّات (43.21.1) والبلادي (43.21.11) ليست إلا فرضيات، بفضلها نفهم كون المنظومة اللغوية الانسانية هي على ما هي عليه. وبما هي فرضيات حول أصل اللغة وعلاقتها بالفكر وظروفه العضوية النفسية والاجتماعية التاريخية، تظل دون المعرفة العلمية التي يمكن أن نستمدّها من الدراسة الانترولوجية للشعوب البدائية ولغاتها.

أن تعطي علل كل ما يقولون. كذلك خطوطهم التي بها كانوا يكتبون ألفاظهم، إذا كانت فيها كليات وقوانين أخذت كلها، فالتمس حتى تصير ينطق عنها، ويمكن أن تعلم وتتعلم بقول. فتصير الألفاظ التي يعبر بها حينئذ عن تلك القوانين الألفاظ التي في الوضع الثاني⁽¹⁰⁸⁾، والألفاظ الأولى هي الألفاظ التي في الوضع الأول. فالألفاظ التي في الوضع الثاني منقولة عن المعاني التي كانت تدل عليها. فيحصل عندهم خمس صنائع، صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها | صناعة الأدب بالمعنى التقليدي للكلمة كما في الأغاني | وصناعة لسانهم وصناعة الكتابة⁽¹⁰⁹⁾.

وهكذا تكون الصناعات العامة - المتجاوزة للصناعات العملية⁽¹¹⁰⁾ - صناعات ذات موضوعات وضعية، ويكون المفهوم الأول للكلية مفهومًا لكلية

(108) الوضع الثاني تعني أمرين، أما الواضحة الثانية أي الاصطلاح الذي سمي طبائع الأسماء ووظائفها في النحو مثلًا. أو الوضع المكاني بالإضافة إلى المرجع حيث تكون اللغة بما هي تسمية للأشياء في وضع أول وتكون اللغة هي تسمية لتسمية الأشياء في وضع ثان. وفي المعنيين يفيد هذا المصطلح ما يفيد مفهوم ما بعد اللغة .*Métalangue*

(109) الحروف، 22، فقرات 136 - 138 - ص 147 - 148.

(110) وحتى الصناعات العملية المتقدمة على الصناعات العامة وجودًا، فإنها لا تتعامل مع كليات طبيعية، بل أن موضوعاتها كليات وضعية، فهي الحرف وأفعال الإنسان في الأمور الطبيعية والاجتماعية. ولما كانت الحرف والأفعال حلولًا اختيارية يمكن أن تكون بأشكال مختلفة بحسب المكان والزمان، فهي بما تتضمنه من كليات خاص بها ليست طبيعية بل وضعية مثل اللغات. والكلية فيها قابل لأن يكون موضوع قول يجعلها تتعلم وتعلم به، جميع الحرف العملية، بمجرد أن تصبح قابلة للتعليم بالقول، تكون قد صارت ذات كليات وهي، ضرورة، كليات وضعية لا طبيعية. وسنرى أنها ستؤدي دورًا كبيرًا في السند الثاني لنشأة العلم

«مَا صَدَقَهُ، أو افراد «ما صدقه، وضعية غير طبيعية هي مفردات اللغة المدروسة : «فَتَوَخَّذُ الْفَاطِمُ الْمَفْرَدَةَ أَوَّلًا إِلَى أَنْ يُوْتَى عَلَيْهَا، الْغَرِيبُ وَالْمَشْهُورُ مِنْهَا، فَيَحْفَظُ وَيَكْتُبُ، ثُمَّ الْفَاطِمُ الْمُرَكَّبَةُ كُلُّهَا مِنَ الْأَشْعَارِ وَالْخُطَبِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَحْدُثُ لِلنَّاطِلِ فِيهَا تَأَمُّلٌ مَا كَانَ مِنْهَا مُتَشَابِهًا فِي الْمَفْرَدَةِ مِنْهَا وَعِنْدَ التَّرْكِيبِ، وَتَوَخَّذُ أَصْنَافُ الْمُتَشَابِهَاتِ مِنْهَا، وَمِمَّاذَا تُتَشَابَهُ فِي صِنْفٍ صِنْفٍ مِنْهَا، وَمَا الَّذِي يَلْحَقُ كُلَّ صِنْفٍ مِنْهَا، فَيَحْدُثُ لَهَا، عِنْدَ ذَلِكَ، فِي النَّفْسِ، كَلِيَّاتٌ وَقَوَائِيْنُ كَلِيَّةٌ»⁽¹¹¹⁾.

وإذ لا نطيل في دراسة هذا السند الأول، فلأن الفارابي، يخرج الصناعات العامة من العلم، ومن ثمَّ فالكلِّيُّ المحدَّدُ فيها، وإن اتضحت طبيعته الوضعية، قد لا يكون وضعياً لكونه كلياً علمياً، بل لكونه كلياً غير علمي، مما يَفْقِدُ هذه الحجة دلالتها الاستمولوجية والانطولوجية التي نسعى إلى تحديدها⁽¹¹²⁾. فهل الكلِّي في الصناعات - العلوم - القياسية كليٌّ طبيعيٌّ أم كليٌّ وضعيٌّ ؟ هل هو مفعول الإنسان أم فاعل فيه ؟

(111) الحروف، ج 2، 22 فقرة 136 ص 147 .

(112) لذلك كان لكل لغة نحوها الذي يخصها. ولكن هل يعني ذلك أن الفارابي ينبغي أن يكون للكلام، بما هو خاصية إنسانية كلية، علمٌ كليٌّ لا يتعلق بالطبيعي في اللسان بل بالوضعي فيه ؟ هل معنى ذلك أن علمَ اللسان، إذا تجاوز الوضعي في اللسان، يصبح علماً طبيعياً يدرس الكلِّي الطبيعي لا الكلِّي الوضعي ؟ وهل معنى ذلك أن كلَّ نحو جزئيٍّ، ولا وجود لنحو كليٍّ مثلاً ؟ والكلِّي في المنطق، وليس في اللغات، هو المنطق. لذلك تضمن هذا الكتاب المفاضلة بين الصناعات العامة والصناعات القياسية والأولى مثالها النحو، والثانية مثالها المنطق. ولعل ذلك مما يعلل ربط الأستاذ مهدي محاولة الحروف بالمنظرة المشهورة بين السيرافي وأستاذ الفارابي في المنطق (مقدمة الحروف).

لن نبرح الصناعات العامية حتى نُميّز بين مضمونها الذي هو كليّ وضعيّ خاصّ بلسان ما، وبأدب ماء، وبكتابة ما، وبخطابة وشعر خاصّين بالامة التي نسبنا اليها اللسان والأدب والكتابة المدروسة، والشكل الذي صيّر تلك المضمونات موضوعاً لصناعة وصفها الفارابي بكونها عامية. فما الذي ينقص شكلها بحيث لا يصحّ وصفها بالقياسية ؟ لنشر أولا الى أن الفارابي لم يعتبرها جميعاً عامية باطلاق ، فالخطابة والشعر يُشاركان في القياسي، رغم عاميتهما. والكليات اللسانية (الطبائع والوظائف النحوية مثلاً) والأدبية (المضمونات والاشكال الابداعية التي جعلت الفارابي مثلاً يبحث في الكلي الشعري الشكلي والمضموني في كتابه حول فن الشعر الأرسطي⁽¹¹³⁾ دارساً أكبر شعراء العربية المعاصر والمساكن له، أعني أبا الطيب) والرسمية (طبيعة ما يثبت بالرسم من المنطوق) جميع هذه الكليات اذا اعتُبرت مضمونياً، فهي كليات جزئية تخص أمة دون أمة، ولكنها اذا اعتُبرت من حيث منهجية دراستها واكتشافها، وتصييرها صناعةً، هل هي عندئذ عامية أم قياسية ؟

وطبعاً فهذا التساؤل تستوجبه الوظيفة التي تؤديها الصناعات الموصوفة بالعامية في النقلة منها الى الصناعات القياسية. فسواء كان الوصول الى القياسية وصولاً ذاتياً، أو بواسطة استيرادها جاهزة - وهما الوضعيتان اللتان يصفهما الفارابي في هذا الباب من كتابه - فإنه يستلزم قدرة المؤسسة الرمزية على استيعاب الصناعات القياسية، على الأقل لكي يكون المضمون العلمي قابلاً للقول في تلك اللغة، وهو ما يشترط تقدم الصناعات العامية. بحيث أن الفارابي قد اكتشف الدور الضروري للقاء بين العلوم المساعدة للعلوم النقلية (وهي الصناعات العامية) والعلوم المساعدة للعلوم العقلية

(113) في الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1953 - فصل ، رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني (الفارابي) ص 149 - 158 وخاصة ص 149 - 150 حيث أشار الى عدم اكتمال البحث الأرسطي في المسائل الشعرية.

(وهي الصناعات القياسية)⁽¹¹⁴⁾، بما هو شرط التحديد الفلسفي لمنزلة الكلبي موضوعا للنظر والعمل، لكأنه بذلك يصف الوضعية التاريخية الفعلية في الحضارة العربية التي أصبحت، برفعها الى المطلق النموذجي في هذه المحاولة، تفسيراً عاماً لتكوينية المعرفة الفلسفية المتدرجة من الصناعات العامة (الرموز) والعملية (التقنيات) الى الصناعات القياسية (المنطق) والعلوم (الرياضيات)، كما يتبين الآن في دراسة المصدر الثاني.

* * * *

ولننظر الآن في المصدر الثاني الذي يعدّ من مشمولات العلوم العقلية، أعني علميّ الرياضيات والمنطق، وكيفية تدخل تكوينيتهما في تحقيق العلم النظري الذي يكون موضوعه كلياً نظرياً باطلاق، بحثاً في طبيعة هذا الكلبي هل هي طبيعية أم وضعية ؟ يقول الفارابي، مؤكداً بالمناسبة على وجوب تقدم الصناعات العامة على الصناعات القياسية نشأة أهلية أو استيراداً، ما يلي : « فإذا استوفيت الصنائع العملية، وسائر الصنائع العامة التي ذكرناها⁽¹¹⁵⁾، اشتاقت النفوس الى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض، وفيما عليها، وفيما حولها، والى سائر ما يحس من السماء ويظهر. والى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الاشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ

(114) الخروف، 2، 5، I، الفقرات 154 - 158 من 157 - 161.

(115) الفارابي لم يذكر في كتابه هذا إلا الصنائع العامة - وهي الصنائع الرمزية الخمس التالية : الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب والكتابة. أما الصنائع العملية، فلم يذكر منها أي شيء. لكنه، في فصل الصنائع القياسية، سيحدد طبيعتها بما يغني عن حصرها، والى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الاشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك، فهذه الصنائع العملية هي إذن جميع الفنون أو التقنيات المتعلقة بالقياس والترتيب المطبق على مواد معينة في البناء أو التجارة الخ.

من يبحث في علل هذه الأشياء، ويستعمل أولاً في الفحص عنها، وفي تصحيح ما يصحح لنفسه فيها من الآراء، وفي تعليم غيره، وما يصححه عند مراجعته الطرق الخطبية، لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولاً، فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة⁽¹¹⁶⁾.

لقد ذكرنا سابقاً بأن المصدر الأول يعود إلى العلوم المساعدة لعلوم النقل وبيئنا على ذلك، إذ المثال المدرس هو ما حصل فعلاً في تكوينه الصناعات العامة - علوم العربية - منهجاً، ونتائج، وترتيباً ودوراً. ونقول الآن إن المصدر الثاني يعود إلى العلوم المساعدة لعلوم العقل، ونعّله بكون المثال المدرس هو ما حصل فعلاً في تكوينه الصناعات القياسية - علوم المنطق والرياضيات - منهجاً، ونتائج، وترتيباً، ودوراً.

ومثلما اعتمدت دراسة الفارابي للصناعات العامة على منهجية مزيجية، بعضها فرضي تخميني، وبعضها تاريخي حقيقي، فهو هنا أيضاً استعمل نفس المنهجية،

* فالبعد الفرضي التخميني يتعلق بمصدرتي موضوع العلوم أو الصناعات القياسية، ومصدرتي منهجها. فالموضوع مصدره ضربان من الموجودات، أحدهما من صنع الإنسان، أنه حيلة الصناعات العملية، أي التقنيات الاجتماعية ذات الشكل الرياضي (الأشكال والناظر في المراتب والألوان وغير ذلك)، والثاني ليس من صنعه، وهو الموجودات الطبيعية المحسوسة (الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وسائر ما يحس من السماء ويظهر). والمنهج مصدره إحدى الصناعات العامة - القياسية، معاً، أعني الخطابة، وإحدى الصناعات العملية - القياسية، معاً، وهي التي لم

(116) الحروف، 23.1، الفقرة 14 م 19.

يذكرها في فصل الصناعات العامة، أعني التعاليم التطبيقية. وبذلك يفترض الفارابي، دون استناد الى مثال تاريخي محدّد، الوصل وكيفيانه بين الصناعتين العامة والعملية (في الرمز وفي التقنية) والصناعة القياسية الشاملة لهما في مستوى علمي متجاوز للكلّي الخاص الى الكلّي العام بحق والذي هو موضوع العلم الفلسفي.

* والبعد التاريخي هو المثال اليوناني الذي حده مراحل، فأشار الى حصول التمييز بين الطرق الخطبية، والجدلية، والسوفسطائية، وسيطرة الجدلية الى أن تمّ الوصول الى الصناعة القياسية المطلقة، أعني العلم البرهاني بصورة لم يستطع الفارابي إيضاحها، لكونها، فعلا، لم تتضح كما يجب في المثال التاريخي المدروس، أعني في تكوينية المنطق عند اليونان عامة، وعند أرسطو بوجه خاص⁽¹¹⁷⁾. يقول الفارابي واصفا هذه التكوينية: «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية الى أن تكتمل المخاطبات الجدلية، فتُبيّن بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعد أن يحصل اليقين». فيحدّث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على

(117) لا بد هنا من الإشارة الى ضربين من التسليم باكتمال المعرفة العلمية :

* المضموني، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الحقائق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلاّ تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على الفهم الرشدي لأرسطو، فسيطر على المدرسية سيطرة تامة.

* الشكلي، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الطرق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلاّ تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على فهم الفارابي لأرسطو.

ولكن لما كان هذا الضرب الثاني - كمال الشكل - علة في هجر المضمون أصبح الضربان موديين الى نفس النتائج ، إذ أن الشكل العلمي الأرسطي غير قابل للفصل عن مضمونه. وادراك ذلك هو الذي سيمنّ من تجاوز نظرية النظر ونظرية العمل التي فرضتها الافلاطونية المحدثة العربية عند ابن تيمية وابن خلدون.

الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم، مع ذلك، الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميز. ويميل الناس مع ذلك الى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي هي مبدؤها الارادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية، وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق، حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا الى أن تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي، وتُميز الطرق كلها وتكتمل الفلسفة النظرية والعملية⁽¹¹⁸⁾ الكلية⁽¹¹⁹⁾.

وطبعا فهذا الوصف لا يحتاج الى تدليل لاثبات علاقته بمثال التكوينية اليونانية للصناعات القياسية. فاسم أفلاطون وأرسطو، ومصطلح السفسطة والجدل واخطابة والبرهان والتعاليم، كلها دلالات لا شك فيها على أن النموذج اليوناني أخذ مثالا لتحديد طبيعة تكوينية العلم البرهاني عامة، كما لم تكن بحاجة الى اثبات علاقة التكوينية العربية للصناعات العامة، في الفصل السابق من كتاب الفارابي بالوصف العام الوارد فيه لتكوينية الصناعات العامة عامة، بصرف النظر عن المثال العربي. لذلك فلنمر مباشرة الى تحديد طبيعة الكلي الذي هو موضوع العلوم النظرية ذات المنهجية القياسية.

(118) في النص المحقق نجد كلمة «عامة» عوضا عن «عملية» التي وضعناها بديلا عنها وذلك للسببين التاليين. أولا : لا معنى لفلسفة عامة تكتمل في الغاية عند أرسطو، وهي شرط مقدم على بداية الطرق القياسية، هذا أن سلمنا بصحة مثل هذه العبارة «فلسفة عامة». وثانيا : لأن الفلسفة العملية الكلية تعني المبادئ الكلية للعمل، أي ما ليس تاريخيا في العمل الانساني بمصطلح الفارابي (تحصيل السعادة، الفقرة 19 ص 63).

(119) الحروف، II، 23، الفقرة 142 - 143 ص 151 - 152.

ان تطور الصناعات العامية (أي العلوم التي موضوعها الظاهرة اللغوية وتوابعها ، الخطابة والشعر، والأدب، واللسان والكتابة) ولّد، بالتدريج، منهجيات لم تؤدّ الى آخرة الصناعات القياسية الآ بفضل تطور الصناعات العملية (أي الرياضيات التطبيقية أو التجريبية أو ممارسة القيس والترتيب عامة على المواد) التي ولّدت الصناعات أو الطرق التعاليمية ذات الموضوعات غير الطبيعية، وباللقاء الحاصل بين هذين التطورين - تطور الصناعات العامية، وتطور الطرائق التعاليمية التي موضوعها الصناعات العملية - يحدث اكتشاف الصناعة القياسية المطلقة أو المنطق. فكيف ذلك ؟ وما هي مراحلها ؟

المرحلة الأولى ، «فاذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامية التي ذكرناها اشتاقت النفوس الى معرفة أسباب الأمور فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة.. وذلك بالطرق المتوفرة عندئذ، أي قبل اكتشاف الطرق العلمية القياسية ، وهذه الطرق هي الخطبية.

المرحلة الثانية ، تضاف الى الفحص بالطريقة الخطبية الطريقة الجدلية والسوفسطائية الى أن تكتمل أركانها، أي الطريقة الجدلية.

المرحلة الثالثة ، تجاوز الطريقة الجدلية لنفسها وإثبات عدم يقينيتها بذاتها ، «فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعدّ في أن يحصل اليقين».

المرحلة الرابعة ، اكتشاف موضوع بحث جديد هو طرق التعليم والعلم اليقين ، «فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين».

المرحلة الخامسة ، «وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز ، خلال ذلك ، ما هو «ذلك، المشار اليه ؟ أهو المراحل الأربع السابقة، أم المرحلة الرابعة السابقة فقط ؟

الرحلة السادسة ، الجمع بين الجدل والطرق اليقينية بعد أن كادت الأولى أن تصبح علمية، ولكن في موضوع جديد هو الأمور المدنية.

الرحلة السابعة ، «ولا تزال الحال هكذا الى أن تصبح الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن أفلاطون» ، إذن تقدم منهجي في الجمع بين الجدل الذي كاد يصير علميا والطرق اليقينية مع جمع مَوْضُوعِي بين المدني والطبيعي.

الرحلة الثامنة والاعيرة ، مرحلة أرسطو ، ثم يتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتُميز الطرق كلها، وتكْمَلُ الفلسفة النظرية والعملية الكلية.

وبين أن بعض هذه المراحل قابلٌ للتعيين، بحيث يمكن أن ننسبه الى شخص أو مدرسة معينة، في الفكر اليوناني (بالإضافة الى التي عينها الفارابي، مثل المرحلة الافلاطونية، والمرحلة الأرسطية). فالرحلة الأولى لا نستطيع نسبتها الى أحد أو مدرسة في الفكر اليوناني ، والثانية، ما دامت تتحدث عن اكتمال الجدل، فهي يونانية متقدمة جداً على المراحل الموالية، ولعلها زينونية بارمينيدية، وكذلك الثالثة. أما المرحلة الرابعة فتبدو، بيسر، قابلةً للنسبة الى الحركة السوفسطائية التي جعلت من التعليم وطرقه موضوعاً ممتازاً لفكرها. والمرحلة الخامسة لعلها ليست مرحلة خاصة، بل هي متخللة للأربعة السابقة، وهي تُنسب الى الرياضيين. وكل هذه المراحل الخمس الأولى حدثت قبل سقراط، أي في القرنين السادس والخامس، لأن المرحلة السادسة هي المرحلة السقراطية ، الأمور المدنية. أما الرحلتان الأخيرتان فنسبتهما الى صاحبيهما صريحة في النص ، أفلاطون وأرسطو.

لكن هذه المراحل، رغم ما يبدو عليها من تسلسل واضح، تطرح مسألتين تتسمان بمفارقة عجيبة :

* الأولى ، هي مسألة التداخل بين التطور في الطرق وظهور موضوعات جديدة ، وخاصة موضوعي الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، والفحص في الأمور المدنية، في حين كان المنطلق الفحص في الأمور التعاليمية وفي الأمور الطبيعية بالطرق الخطبية.

* الثانية ، هي مسألة التدخل الفجني للطرق التعاليمية التي تكاد تكتمل وتكون قد قاربت الكمال، والدور النموذجي الذي أدته في التمييز بين الطريقة الجدلية والطريقة اليقينية ، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية والطرق اليقينية.

فأي دور يمكن أن ينسب إلى هذه الموضوعات الجديدة ؟ وكيف يكون الناس، في خلال ذلك، أي خلال الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، أو خلال المراحل السابقة وهي أربع . . . قد وقعوا على الطرق التعاليمية ؟ فهل هذا الوقوع بالصدفة كما توحي به الكلمة ؟ وما معنى خلال ذلك ؟ وما هي طبيعة هذا الموضوع الجديد ، الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين ، وكيف سيتحدد الكلي النظري وما هي طبيعته ، هل هي طبيعية أم وضعية ؟

ها نحن إذن نكتشف بؤرة الإشكال الذي يعالجه الفارابي، والمنطلق الجديد الذي وصل إليه في تحديد منزلة الكلي النظري وطبيعته المزيجية بين الوضعي والطبعي كما نبينه ، « فطرق التعليم والعلم اليقين، كموضوع للبحث مكنت من اللقاء بين الطرق المستمدة من الصناعات العامة المتدرجة نحو الصناعات القياسية، مما هي نقله من موضوعات وضعية (كليات الألفاظ الخاصة بأمّة) إلى موضوعات مفصولة عن الألفاظ ومتجاوزة لتعدد اللغات تجاوزاً يجعلها تُظن طبيعية للإنسان لا وضعيّة للأقوام، (كليات المعاني التي تشمل

الانسان⁽¹²⁰⁾، والطريق المستمدة من الصناعات العملية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقله من موضوعات وضعية (كليات الموازين، ووحدات القيس، وكل ما هو رياضي في الصناعات العملية، الخاصة بأمة) الى موضوعات مفصولة عن الأدوات والآلات، ومتجاوزة لتعدد التقنيات مجاوزا يجعلها تُطَن طبيعَةً للانسان لا وضعية للأقوام (كليات المقاييس التي

(120) الحروف 25.II، الفقرة 156 ، وينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية اما غير مدلول عليها بلفظ أصلا، بل من حيث هي معقولة فقط، واما ان اخذت مدلولاً عليها بالالفاظ، فانما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بالفاظ أي أمة اتفقت.. ص 159. ولعل في هذا ما يبرر محاولة المحقق الساعية الى ربط تأليف هذا المصنف بعائلة المناظرة بين السيرافي استاذ الفارابي في المنطق حول المفاضلة بين المنطق اليوناني والنحو العربي، المقدمة، صفحات 47 - 48. ونحن اذا وافقنا المحقق حول احتمال العلاقة بين الكتاب وهذه الحادثة، فاننا لا يمكن أن نسلم بأن كتاب الحروف هذا مطابق لكتاب الحروف بمعنى شرح الفارابي للميتافيزيقا، الا اذا كان القصد شرح الأسم الميتافيزيقية للمنطق بما هو صناعة قياسية اما اذا كان القصد مقالاته، في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، (ص 31 من المقدمة) فهذا ما لا يمكن قبوله لعلتين ،

أولا ، لأن الموضوعات التي يتضمنها الكتاب أعني المقالتين الأولى والثالثة تنسب الى المنطق أكثر من انتسابها الى الميتافيزيقا، خاصة والفارابي يقول في الفقرة 17 ص 69 بأن ما بعد الطبيعة تنظر في الأشياء الخارجة عن المقولات ونظرها فيها، كما في الرياضيات، بالعرض من حيث إنها ناجمة عن الأسباب التي هي موضوع ما بعد الطبيعة.

ثانيا ، لأن أهم اشكاليات كتاب ما بعد الطبيعة لا وجود لها في هذا الكتاب ، مثل نظرية المثل، ونظرية الالاء، ونظرية العلة، ونظرية مبادئ العقل الخ. . .

هذا فضلا عما في الكتاب من أمور لا علاقة لها بالباحث الأرسطية ، مثل كل مضمون الباب الثاني من الكتاب، وعما يمتاز به الأعمال التعليمية الفارابية من اللصاق بالنص، وهو ما لا يتوفر في هذه الحالة (قارن بشروحه وكتابات التعليم المنطقية مثلا).

تشمل الانسان⁽¹²¹⁾. وبفضل هذا اللقاء، صار التمييز بين المعرفة الجدلية والمعرفة اليقينية ممكنا.

وإذن فالكلبي النظري الذي سيكون موضوع العلم اليقيني هو الموضوع الذي ينتج عن اللقاء بين نقلتين :

الأولى : من الصناعات العامية الى الصناعات القياسية التي موضوعها اللغة وتوابعها : من علم اللغة الى علم المنطق.

الثانية : من الصناعات العملية الى الصناعات القياسية التي موضوعها التقنية وتوابعها : من علم الرياضيات التطبيقية الى علم الرياضيات الخالصة.

في الحالة الأولى، المعلوم هو القول، لكنه في الصناعات العامية، هو قول خاص بامة، لذلك فالكلبي الذي فيه يكون كليًا محاسبا بامة لا يعم الانسان. وهو، في الصناعات القياسية القولية، قول عام، لذلك فالكلبي الذي فيه يكون كليًا عاما يعم كل الانسان. ولذلك فهو غني عن التعيين اللغوي باطلاق، ويمكن أن يقال بأي لغة وقد تكون لغة اصطلاحية محالصة⁽¹²²⁾.

(121) الحروف II، 23، الفقرة 140 ص 150، اشتاقت النفوس . . . الى معرفة كثير من الأمور التي استتبطتها الصناعات العملية من الأشكال (الهندسية العملية) والأعداد (العدد العملي) والمناظر (البصريات العملية) في الرايا والألوان وغير ذلك..

(122) الحروف، III، 25، الفقرة 157 ص 159 ، «فلذلك رأى قوم أن يهبطوا . . . بها بالفاظ اشباهها، بل رأوا أن الأفضل هو أن تجعل لها أسماء مُختصرة لم تكن قبل ذلك مُستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مُركبة من حروفهم على عادتهم في أشكال الفاظهم.. وطبعاً فهذا الحل الذي كان سيجعل المنطق والفلسفة صورية محالصة من جنس اللغة الرياضية الصورية الخالصة لم يحبذه الفارابي، رغم كونه اعتبره ممكناً وأقل اشكالا في التعبير العلمي (مع ملاحظة أن الفارابي لم ير من المشكل الآ وجهه الاصطلاحي الدلالي. أما وجهه المتعلق بنحو اللغة العلمية التأليفية فقد أهمله).

وفي الحالة الثانية، المعلوم هو ما استنبطته الصناعات العملية، أي التقنية، لكنه، في الصناعات العملية، هو تقنية خاصة بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كلياً خاصاً لا يعم الانسان، وهو في الصناعات القياسية الرياضية تقنية عامة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كلياً عاماً يعم كل الانسان. لذلك فهو غني عن التعيين التقني باطلاق، ويمكن أن يتعين في أي تقنية.

فأي شيء هو هذا الأمر الذي يكون لغةً كليةً وتقنيةً كليةً أو منطقاً خالصاً، ورياضيات خالصة؟ هل هو أمر طبيعي أم أمر وضعي، أعني هل هو ذو وجود طبيعي، أم هو من صنع العقل الانساني؟ كيف نفهم منتج فعالية الانسان المنتجة للغات، وفعالية الانسان المنتجة للتقنيات وعلاقة المنطق والرياضيات بهما بوصفهما علم الكلي فيهما؟ لماذا يعدّ الكلي، الحاصل بعد النقلة، طبيعياً، في حين أن مصدره وضعي؟ هل الكلية تصبح طبيعية، وتُفقد الوضعية بمجرد صيرورتها شاملةً للفعالية القول وفعالية التقنية الانسانيّتين، بما هما مجردتان عن كل خصوصية تعود الى ظرفيات اللغة والتقنية؟

ما نعجب له هو حصول طرائق العلم اليقيني في دراسة ما انتجته الصناعات العملية، قبل حصوله في دراسة ما انتجته الصناعات العامية المتدرجة الى الصناعات القياسية، أي في التعاليم قبل المنطق، ونقصان الحصول الأول، وتماخؤ الحصول الثاني، حسب الفارابي. فالتعاليم صارت علمية قبل المنطق، والمنطق، بما هو علم، ليس الا اكتمال طرق البرهان التي هي حالات خاصة في الرياضيات. فهل الكلي النظري، بما هو موضوع المنطق، وبما هو موضوع التعاليم، ينتقل من الطبيعة الوضعية الى الطبيعة الطبيعية، بمجرد الانتقال من خصوصيات اللغات المختلفة (الصناعات العامية) الى كلياتها (الصناعات القياسية)، ومن خصوصيات التقنيات المختلفة (الصناعات العملية) الى كلياتها (الصناعات التعاليمية)؟

هل يعني ذلك أن المصدرين التاريخيين الاجتماعيين للموضوعات والمناهج العلمية، يُصبعان طبيعيتين فيحتاجان إلى التفسير النفسي الميتافيزيقي، بديلاً عن التفسير التاريخي الاجتماعي⁽¹²³⁾، بمجرد تجاوز خصوصياتها الاجتماعية والتاريخية (اللغات والتقنيات)، فيكون الكلي الطبيعي موضوعاً ومنهجاً هو الكلي الوضعي الذي تخلص من خصوصيات اللغات والتقنيات، دون أن يفقد وظيفته الذرية؟ إذ هو يبقى شرط التفاهم والتواصل بين العقول، بما هي عقول إنسانية، وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء (نفاء الكلي بدرجات النفي الثلاث) إلا أن توضع الناطقة والتعليم والتفهم فيما بيننا وبينهم . . والآ لم يكن بيننا وبين النبات والحجارة فرق. فاما اذا وضعنا حيوانا وانسانا، لم يكن بدّ من التعليم والتفهم، بل تجعل ذلك بما شئت من الامور، بعد أن تكون مفهومة أو دالة من بعض لبعض. واذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبّت،⁽¹²⁴⁾.

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الكلي مع منزلته الافلاطونية والارسطية؟ أعني كيف يصبح هذا الكلي ذا وجود خارج الصناعات العامة والصناعات العملية التي ولدت موضوعاً ومنهجاً، حتى بعد أن يسمو عنها، عند ما يصير قياسياً موضوعاً ومنهجاً؟ هل يعدّ ذلك شرطاً ميتافيزيقياً. بدونه يمتنع أن نفهم ما صار موجوداً بفضل التاريخ والمجتمع الإنسانيين؟ فيكون الكلي

(123) فيكون بذلك التاريخي والاجتماعي في المعرفة ما لم يبلغ الكلية فيها، ومن ثم ما ليس علمياً في المعرفة الإنسانية، وبذلك يصبح العلمي والكلي، بالضرورة، ما هو واحد عند الانسان وراء المعتقد التاريخي والاجتماعي. انه طبيعة العقل الذي يعود علمه الى علم النفس وعلم ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة والوسيلة التي تنفي تاريخية العلم والعقل، ومن ثم تاريخية الكلي النظري بما هو الموضوع المعلم في النظر، والعمل في العمل.

(124) الحروف، I، 7، الفقرة 30 ص 77.

النهاية، الناتج عن الكلّي البداية، واقعياً وطبيعياً من حيث ذاته، وهو إنسيّ
وَضِعِيّ من حيث وصول الانسان اليه وصولاً ذريعاً ؟

ان التفسيرَ الوحيدَ المقبولَ للمنزلة الميتافيزيقية التي ينسبها الفارابي الى
الكلّي، بما هو معقول (صورة - اثر) في الذات الالهية نموذجاً للايجاد،
(صورة - اثر) في الذات الانسانية نموذجاً للعلم، لا يمكن أن يكون غير هذا
، حصر التاريخية في بلوغ الانسان الى هذا الكلّي المعلوم، ونفي التاريخية
عن الكلّي المعلوم نفسه، بحيث يكون الكلّي النظري في ذاته غير تاريخي،
رغم أن تعييناته - بما هو موضوع (اللغات والتقنيات) وما هو منهج
(الصناعات العامة والصناعات العملية) - لا تكون إلا تاريخية. فاذا بلغ هذا
التدرج التاريخي الى الكلّي النظري انتهى عند البنية الانطولوجية للعقل
والوجود، وهي بنية واحدة يلتقي بَعْدُها المعرفي وبَعْدُها الوجودي في
العلم البرزخ بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، علم النفس (علم نفس العقل
وجودا)، وعلم المنطق (علم منطق المقول معرفة)، حيث يكون الاول تعين
العقل الوجودي. ويكون الثاني تعين الوجود العقلي⁽¹²⁵⁾، الذي يكون مفارقا
(افلاطون) او محايثا (أرسطو)، او صورا وآثارا بها يكون فعلُ الايجاد
الالهي (الفارابي)⁽¹²⁶⁾.

(125) علم نفس العقل هو علم الوجود الطبيعي للعقل ، أي ان العقولات تُصبح ذات قيام
طبيعي في الذات العاقلة التي هي موجود طبيعي هو الشخص الانساني بما هو
حيوان ناطق. وعلم منطق الوجود هو علم الوجود في المعرفة ، أي ان الوجود
يصبح معقولا ذا قيام غير طبيعي في منظومة العقولات التي هي موجود
منطقي لا طبيعي، بحيث إن نسبة علم نفس العقل الى العقولات كنسبة علم البرهان
إلى الموجودات، الاول يجعل الوجود المقول كأننا طبيعياً، والثاني يجعل الوجود
الطبيعي كأننا عقلياً.

(126) وهو ما تمّ التدليل عليه في بداية الفصل، أعني في المحاولة الاولى الواردة في كتاب
الجمع.

لذلك لا يمكن إلاّ نعجب من خلو هذا المصنف من باب رابع يتجاوز هذا التفسير التاريخي الاجتماعي لتكوينية العلوم النظرية المؤسسة للعمل (الفلسفة المؤسسة للملة) الى تفسير ميتافيزيقي نفسي (أي طبيعي بلغة أرسطو، إذ أن علم النفس جزء من علم الطبيعة) نجده عادة في نظرية المعرفة والعقل الفلسفية التقليدية، عند دراسة مسألة التعقل⁽¹²⁷⁾ هما هي المبدأ المفسر للمعرفة (نظرية المعرفة)، وللوجود (نظرية الفيض).

ان تكون الكلي موضوعاً ومنهجاً، في مجالتي الصناعات غير القياسية، أعني الكلي في الصناعات العامة الخمس، والكلي في الصناعات العملية التي ذكر منها الفارابي الهندسة والعدد والمناظر، قد جعل طبيعته وضعيّة لا طبيعيّة، أي إن وما صدق، الكلي المعلوم في الحالتين ليست أعيانه ظاهرات طبيعيّة، بل هي ظاهرات من وضع الانسان في لغته أو في حِرْفِهِ. فهل تقتضي الصناعات القياسية، بالضرورة، أن يكون موضوعها كلياً بمعنى الكلي الطبيعي الذي يكون أعيان وما صدقه، كائنات طبيعيّة، ليست من صنع الانسان ؟

ذلك ما يمكن أن نستنتجه من ملاحظة طبيعة النقلة النوعية الحادثة، عند البلوغ الى الصناعات القياسية، فقد انتقل قصد النظر من الظاهرات اللغوية والتقنية الى موضوعين جديدين، هما، الطبيعة والظواهر الرياضية التي استنبطتها الصناعات العملية. لكن هذا الاستنتاج متسرّع، لأن الجزء الثاني من المقصود، في هذه الحالة، ليس من الكليات الطبيعية، بل هو من الكليات الوضعية، ما استنبطته الصناعات العملية. وما يرجّح رفضنا لهذا الاستنتاج المتسرّع، هو طبيعة هذا الموضوع الجديد الذي أشار اليه الفارابي في

(127) مثلما هو الشأن في كتابه، رسالة في العقل، تحقيق الاب بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق بيروت 1986.

رابعة مراحل التكوينية التي وصفنا ، أعني المجال الذي تم فيه اكتشاف الطريقة العلتية اليقينية بالإضافة الى المجال الرياضي.

ولنعد الى نص الفارابي ، فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية الى أن تكمل الخطابات الجدلية فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيتحدث، حينئذ، الفحص عن طريق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميز⁽¹²⁸⁾، فما هو هذا الموضوع الجديد ، الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين ؟ فهو ليس الكلي الذي اشخاص ما صدقه، كائنات لغوية، ولا الذي اشخاص ما صدقه، كائنات رياضية، ولا الذي اشخاص ما صدقه، كائنات طبيعية، ولا الذي اشخاص ما صدقه، كائنات مدنية، بل هو الكلي الذي اشخاص ما صدقه، طرق التعليم والعلم اليقين، وهي طرق تستند الى شكل الخطابات الخبرية، بصرف النظر عن مضمونها ، وذلك هو علم المنطق.

ولكن نظرية الخطابات التي تميز بين الخطابة العلمية والخطابات الأخرى، والتي تحدد طرق التعليم والعلم اليقين لا تدرس ظاهرة طبيعية، رغم كونها كذلك ليست لغوية، ولا رياضية ولا مدنية، بل هي منطقية بمعنى المنطق عند أرسطو ،

(128) ليس من اليسير تحديد طبيعة العلاقة بين المنهجية الرياضية والمنهجية المنطقية الفلسفية ببعديها الجدلي (الافلاطوني) والتحليلي (الأرسطي) رغم التأكد الواضح من أمرين ، * التعريف الافلاطوني للجدل بالمقارنة مع الطريقة الرياضية، بما يفيد بدون أدنى شك تقدم الطريقة الرياضية المعلومة من مصنفات الأصول على الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية ، وذلك رغم ما يحاول أبراد. زابو إثباته، لاحظنا بول تانوري، في حقيقته لدور الجدلي في الرياضيات ، APRAD SZABO, Les débuts des mathématiques grecques-trad franc. Vrin Paris 1977, 3^e partie § 10 pp. 268 et ss.

* التعريف الأرسطي لبنية القول العلمي بالمقارنة مع الطريقة الرياضية وبنية الأصول بمعناها الأقليدي . رغم تأخر أقليدس على أرسطو ، بما يفيد بدون أدنى شك، أن المنهجية الاستدلالية الرياضية أدت دورا كبيرا في تحديد المنهج البرهاني عند أرسطو. راجع Sir D. Ross, Aristotle London 8th ed, 1971 pp 32-33. وقد أكد ابن تيمية نفس الرأي كذلك ، ابن تيمية الرد على المنطقيين ص 137 فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة. راجع كذلك كتابنا ابستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، من 1985 الباب الأول - الفصل الرابع.

(129) الحروف ، II ، 23 ، الفقرة 142 ص 151 .

* نسق الاستدلال الصوري، بمعنى القياس المجرد من المضمون (التحليلات الأولى).

* نسق الاستدلال المادي، بمعنى القياس ذي المضمون (المشهور، الذاتي، المظنون مشهور أو ذاتيا، المواضع، البرهان، والتبكيئات)

وقد حدد أرسطو نظرية المخاطبات التي ينتسب إليها هذا الموضوع الجديد⁽¹³⁰⁾ لينتهي إلى تمييز المخاطبة العلمية، والمخاطبة العلمية يُقتضى بها علم

(130) وقد جاء هذا التحديد في الباب الثالث الفصل 26، الفقرات 159 إلى 162 صفحات 162 - 164. وتتضمن هذه النظرية أربعة اكتشافات مهمة قام بها الفارابي، ولا أعلم أن أحدا تقدم إليها عليه بهذه الدقة والتناسق،

(1) الاكتشاف الأول، معيار تصنيف المخاطبات بما هي تواصل فيه طرفان، المتكلم والمخاطب في الاجتماعين،

هدف القول ← * الاقتضاء، وهو نوعان اقتضاء قول، أو اقتضاء فعل.
هدف القول ← * الاعطاء، وهو نوعان (مع تردد) جازم بأنواعه (الوجوب، السالب، الحتمي، الشرطي)، ثم المعبر عن انفعالات مثل التعجب والتمني. والفارابي اعتبره من جنس الجازم مع جهة تتعلق بما يُعبر به أو بما قُرِن به في تأليفه أو في شكله.

(2) الاكتشاف الثاني، معيار ترتيب المخاطبات،

* البدء وهو أول المخاطبات وله قوة القول التام الذي يقتضي الإصغاء، دعوة إلى الإصغاء. وهو إذن الإقتضاء الأول.

* يأتي بعد ذلك مقصود الخطاب. وقد يكون اقتضاء أو إعطاء (مثلا استهلام أو إعلام).

* والاعطاء يمكن أن يكون ابتداء أو جوابا عن اقتضاء متقدم.

* مخاطب الاقتضاء يقتضي، بما هو فعل، فعلاً.

(3) الاكتشاف الثالث، معيار الفصل بين القول والنطق،

* القول (enoncé)، وهو مركب من ألفاظ ومعانٍ حاصلة عن النطق.

* النطق أو التكلم، (enonciation) استعمال الألفاظ والنطق بها.

(4) الاكتشاف الرابع، رد جميع أصناف المخاطبات إلى الخبري وتجاوز الفصل بين

الخبري والإنشائي، إذ أن التعجب والتمني والسؤال والطلب الخ... كلها خبرية

+ جهات تضاف إلى الخبر (Modalités)، خبر + أعمال يصف تلك للتكلمة وهو الجهة.

شيءٍ أو يُفاد بها علمٌ شيءٍ ما. وهي بضريّتين من الأقاويل : إمّا السؤال عن الشيء، وإمّا القول الجازم، وإما جوابٌ عن السؤال، وإما ابتداء⁽¹³¹⁾. والعلم الذي يقتضي أن يقال إما أن يُعتقدَ شيءٌ ما ويُتصورَ ويُقامَ معناه في النفس، وإما أن يُعتقدَ وجوده أو وجوده وسببُ وجوده. وليس ها هنا علم آخر غير هذه الثلاثة،⁽¹³²⁾.

فهل هذه المخاطبة العلمية ذات الدرجات الثلاث (تصور المعلوم دون إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات الوجود وعلته أو نفيهما) بما هي هكذا موصوفة بهذه الشرائط، وخاضعة الى بعض الصور، هي صور القول القياسي بالمعنى الأرسطي، هل هي أمرٌ طبيعيٌّ أم صناعيٌّ من وضع الإنسان ؟ ذلك هو مدار النقاش حول طبيعة الكلّي النظري المعلوم، وخاصة عند ابن تيمية الذي سيعتبره مجردة مؤاضفة وتقنية رمزية لترتيب المعلومات، قابلة لأن تكون بأشكال أخرى مغايرة⁽¹³³⁾. ولما كان الفارابي قد حدّدها بكونها طرق التعليم والعلم اليقيني، فقد اعتبرها من جنس الكلّي الذي ارتقت اليه الصناعات العامية والصناعات العلمية، أعني العلوم التي جعلت من المجردات اللغوية، والمجردات الرياضية موضوعاً لها، إنها صناعات أو تقنيات من جنس ثالث، غير جنسي الصناعات العامية، والصناعات العملية.

(131) الجواب والابتداء ليسا ضريّين من الأقاويل بل هما نوعا القول الجازم.

(132) الحروف، III، 26، الفقرة 162 ص 164.

(133) ابن تيمية، الرد على المنطقيين بكامله وخاصة قسمه الأول المتعلق بمناقشة المنطق منطقيّاً.

فبعد الحرف أو الصنائع العملية⁽¹³⁴⁾ التي انتجت موضوع الرياضيات (الأشكال والاعداد والمناظر الى غير ذلك)، وبعد التواصل اللغوي الذي انتج موضوع الصنائع العامة الخمس (الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب، الكتابة)، ها نحن نكتشف صنائع من جنس جديد هي، الخطابات والمسؤولات وطرق التعليم والعلم اليقين، التي انتجت موضوع الصنائع القياسية بدرجاتها الخمس كذلك (الخطابة والشعر - وهما عاميتان ثم قياسيتان - والجدل، والبرهان - والسفسطة التي هي جدل أو برهان زائف). فكيف يصبح هذا الموضوع غيرَ وضعي، وكيف يُعدُّ الكلّي الذي فيه كليًا طبيعيًا ؟

ان هذه الصنائع، التي تنتسب الى جنس جديد، ليست بمعزل عن ضربتيّ الصنائع الأولتين (الصنائع العملية والصنائع العامة)؛ بل هي نتيجة لتعليمهما بالقول، أي ان الصنائع العامة والصنائع العملية بمجرد أن تصبح تُعلّم وتُتعلّم بقول، يكون هذا القول الذي تُعلّم به وتُتعلّم الصنائع العامة والصنائع العملية قولاً من جنسٍ غيرهما. فالخطابة مثلاً، بما هي فعلٌ منتظم، ليست بُعدٌ من الخطابة العلمية، والقول الذي يصفها كما هي يُعلّمها لغيره مثلاً، ليس خطابياً، رغم كون موضوعه خطابياً. وكذلك تقنية القيس، مثلاً، بما هي فعلٌ منتظمٌ ليست بعد مخاطبة علمية، والقول الذي

(134) مفهوم العمل يُستعمل عادة في معنى العمل بالمعنى المدني والخالقي ويتعلق بالسلوك الانساني الجماعي أو الفردي من حيث تعلقه بالقيم. لكن الفارابي يستعمله هنا بمعنى الحرف والمهن. وقد ميز الفارابي هذين المعنيين للعمل في كتاب السياسة المدنية، والناطقة منها نظرية وعملية. والعملية منها مهنية ومنها مروية . . . والعملية هي التي بها يُعرف ما شأنه ان يعمل الانسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تُحازُ الصنائع والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والرؤية في شيء شيء بما ينبغي ان يعمل أو لا يعمل.. السياسة المدنية تحقيق فوزي متري بدار طبعة أولى الطبعة الكاثوليكية بيروت 1964 ص 33.

يصفها كما هي ليعلمها للغير مثلاً، ليس تقنيّة قيس، رغم كون موضوعه تقنيّة قيس⁽¹³⁵⁾. وهذان القولان الواصفان لعمل، هو صناعة عامية أو صناعة عملية، ليسا صناعة عامية ولا عملية، بل هما صناعة قياسية أو مخاطبة علمية، بلغة الفارابي، إذ هما خضعا لشرائط هي شرائط المنطق الأرسطي. لذلك فلا غرابة أن يكون التطور في «طرق التعليم والعلم اليقين» قد حدث، خلال تعليم الصناعات العامية، وتعليم الصناعات العملية، تعليماً قولياً، مما يجعل المنطق، أو نظرية المخاطبة العلمية الصورية والمادية، نظرية التعليم القولية للموضوعات الناجمة عن القول (الصناعات العامية)، وللموضوعات الناجمة عن

(135) ولعل إهمال القارئ للفرق بين طبيعة الموضوع المعلوم وطبيعة شكل العلم الذي جعل منه موضوعاً له هو الذي «لبس» المفاضلة التي تستند إليها ثلاثية الأستاذ العابد الجابري في دراسته الجريئة حول بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية 1987). فلو حللنا طبيعة برهانية البرهان لتبين أنها غير منطقية، بل متافيزيقية، إذ هي لا تتعلق بالتناسق الصوري للقول، بل بالمطابقة مع الموجود الذي يُظن خاضعاً للتناسق المنطقي، إذا أخذت صفاته الذاتية في المقدمات. لكن مفهوم الذات الذي لا يُسلم به المتكلمون، ويعتبرونه مجرد لزوم منطقي بحكم الحدود الوضعية (وهو معنى الضرورة المنطقية في الفرضي - الاستنتاجي)، يجعل الخلاف بين الفلسفة والكلام لا يرد إلى المقابلة بين البهتان والبرهان، ألا إذا تسامنا صحة الميتافيزيقا الأرسطية. أما إذا رفضناها فإن المقارنة ستتعلق عندئذ بالشكل الذي درس به موضوعاً عاماً، فهل درس المتكلمون البيان ببياناً؟ أم استعملوا في ذلك الحصر العلمي، والاستدلال العلمي الذي يستمد السلامة من التناسق المنطقي، لا من المطابقة؟ ألا يصبح الوصف بالبيانية وصفاً تحقيرياً، بالمقارنة مع الوصف بالبرهانية؟ لكن هل يمكن، من منظور ابستمولوجي حقيقي، أن نقول بالبرهانية بالمعنى الأرسطي؟ ليس كل تضمين وجودي للشكل الصوري عملاً غير منطقي، وهو من جنس النمذجة لتجربة معينة، ومن ثم فهو إما استقرار ناقص، أو فرض مؤقت يستهدف تيسير الاستنتاج الهادي للتجريب؟ ليس «الكلام» بهذا المعنى أقرب إلى مفهوم العلم من «الفلسفة»؟ فيصبح السلم أسلم إذا قرئ من النهاية إلى البداية؟ والمعلوم أن الأستاذ الجابري قد اهتم بالمفاضلة بين موضوعات العلم عندهم، وليس بين أشكال علمهم لها، أعني بين تصوراتهم لطبيعة العلوم، وليس بين أشكال علمهم لهذه الطبيعة. وعندئذ تصبح مفاضلة الأستاذ الجابري ذات دلالة انطولوجية لا ابستمولوجية لأنها تتعلق بموضوعات العلم لا بأشكاله. وبذلك فلا خلاف، لاختلاف المنظار، فيزول اللبس.

التقنية (الصناعات العملية)، أي لفنون اللغة ولفنون الرياضيات ؛ وهما ضربا الرمز الممثلين لفعل التواصل باللغة، ولفعل التفاعل بالتقنية، في المجتمع الانساني. وهذا، لعمرى، يكاد يكون وصفا تاريخيا لتكوينية المعرفة النظرية في اليونان - جزئها الأخير - وفي مصر وبابل، شروطها الأولى، المفروضة هنا، دون إشارة تاريخية واضحة.

* * * *

ولعل أفضل الأمثلة التي تُساعد على تحديد طبيعة الكلّي، في ما يصير قياسياً من الصناعات العملية، أعني الرياضيات، هو أعصى اشكالات الفكر الرياضي اليوناني التي توقف عندها عاجزاً، وأطرف حلول الفكر الرياضي العربي التي بدأ بها تجاوز هذه الاشكالية. وأعني بالأولى مسألة المقادير الصماء، وبالثاني طبيعة علم الجبر الذي مكّن من حلّها حسب رأي الفارابي. والأولى عاجها في كتاب الحروف بابها الأول تحت عنوان النسبة ؛ والثاني عاجه في كتاب احصاء العلوم، تحت عنوان علم الحيل.. - فأي معنى يحدّه الفارابي للكلّي في هاتين المعالجتين، خاصة اذا لم ننس العلاقة الوطيدة بين نظرية النسبة والحلّ الارسطي لمسألة الكلّي⁽¹³⁶⁾.

(136) وهي علاقة بداننا بها مقدمة هذا العمل، فصلها الأول. إذ ان اللامتنطق في الرياضيات واللامتواطى في الفلسفيات (Philosophèmes) من طبيعة واحدة ، الأولى يبيّن ضرورة تجاوز نظرية العدد الطبيعي، والثاني يبيّن ضرورة تجاوز نظرية اللغة الطبيعية، للتعبير عن الوجود الرياضي في الحالة الأولى، وعن الوجود الطبيعي في الحالة الثانية. ولم يكن التجاوزان ليحصلا، ما لم يصبح القبول فيهما مستعملا لنفس الدوال الرمزية بالتخلص من المضمون الكيفي، والاقتصار على الاضافات الصورية بين مكونات المضمون، ومفهوم الاضافة الصورية (relation formelle) هو الذي يحاول الفارابي تحديده في مسألة النسبة دون البلوغ الى نتيجة مُرضية، لوقوفه عند المرحلة التي توقف عندها ارسطو ، ادخل الكيفيات الجوهرية في التمييز بين الاضافات أو النسب، خوفاً من الوقوع في المشاركة، وتجاوز المواطة، أي خوفاً من الوقوع في العرضي، وتجاوز الذاتي. وابن تيمية سيرفرض مفهوم الذاتي ليستعيض عنه باللازم.

لقد خصص الفارابي الفصول، الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر من الباب الأول من كتاب الحروف لهذه المسألة الهامة، مسألة النسبة والاضافة في بعديها الرياضي والوجودي، وانتهى فيها الى نظريتين، تخلصتا من فلسفة أرسطو رياضيا، رغم البقاء، وجوديا، في سياق المفهومات الارسطية الأساسية.

فأما النظرية الأولى، وهي أساس الثانية، فتتعلق بنظرية اللامتناهي الرياضي ،

يقول الفارابي : «فإن كلَّ ارتباط وكلِّ وصلٍ بين شيئين اثنين محسوسين أو معقولين، إنما يكون باضافة أو نسبة ما. ولذلك إذا كانت النسبة والذي له النسبة شيئين اثنين [محسوسين]⁽¹³⁷⁾ بينهما وصلٌ لم يكن بدٌّ من أن تكون نسبة ما، وذلك هكذا الى غير النهاية، ثم قال قوم إنه غير موجود من أول أمره، إذ كان يلزم وضعه ما يُلزَم أنه محال، وهو الجريان الى غير النهاية. غير أن هذا الضرب ما هو غير متناه لم يتبين ببرهان بأنه محال، ولا هو يبين بنفسه أنه محال وقد بينّا نحن كيف الوجه في الجري الى غير النهاية في

(137) وكان يجب أن يضيف الحقّق بين معقوفيه [أو معقولين] إذ قبل ذلك بقليل قال الفارابي بين شيئين «محسوسين أو معقولين، قَلِمَ اكتفى الحقق في هذه الاضافة بنصف ما يتعلق به القول ؟

المعقولات الثواني⁽¹³⁸⁾،⁽¹³⁹⁾ (La progression ou la régression à l'infini)

إذا كان اللامتناهي، بما هو إضافة، ممكنا غير ممتنع لكونه قابلا للقول فقد أصبح، على الأقل في القول، قابلا للنطق، ومن ثم فهو قد فقد أصميّة (irrationalité)، ولم يبق إلا إيجاد الصناعة التي تستطيع التعامل معه منطقيا، أن كان القصد هو التحديد القولي. وذلك هو معنى مفهوم التصور بالمقابل مع ما صدقه. فجّل المعقولات ذات ما صدق لامتناه، لكنها - من حيث المفهومية - قابلة للقول بمتناه هو عناصر الحد أو عناصر المفهوم، ولولا ذلك لاستحال تعريف ما لا يتناهي، إذ هو غير قابل للحصر عدّا لأشخاص ما صدقه. وبذلك صار اللامتناهي متعلّولا ومنطقيًا بالقول المنطقي. فهل هو منطبق بالقول الرياضي؟ هل صارت النسبة الرياضية، بما هي متضمنة لمفهوم اللامتناهي، قابلة

(138) إشارة إلى الفصل الرابع من الباب الأول، وعنوانه المعقولات الثواني، وفيه يقدم الفارابي حلا لمسألة التراكم اللامتناهي للعودة على الذات في التعقل. فمعقول شيء ما يمكن أن يصير هو بدوره موضوعا لتعقل ثان، والثاني لتعقل ثالث إلى ما لا نهاية. وقد استمد حلّه لهذه المسألة من مجالين. الأول لغوي وهو التراكم اللامتناهي للقول العائد على ذاته، فقول ما حول شيء ما يصبح موضوعا لقول آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا القول حول القول أرجعه كله إلى جنس واحد هو ما بعد القول أو ما بعد اللغة بالمقابل مع اللغة الموضوع (langue-métalangue). وكذلك معقول وما بعد معقول. والأول موضوعه مرجع خارجي، والثاني موضوعه المعقول الأول. لذلك أطلق عليها اسم المعقولات الثواني. والثاني منطقي وهو وحدة صحة المفهوم على أفراد المصدق. فيمكن، قياسا عليه، أن نعتبر عناصر المفهوم هي بدورها ما صدقا لمفهوم واحد وهو المعقولات الثواني إذا كان هو من الأول. Intelligibles (Intelligibles - seconds - premiers) ولكل تصور مفهوم (Compréhension) وما صدق (Extension) يحددان معناه ومدلوله.

(139) الحروف، I، II، الفقرتان SI وS2 من 91 - 92.

لننطق ؟ هل يمكن اعتبار النسب اللامنطقة، بلغة العدد الطبيعي المعهود، منطقةً بلغة أخرى يمكن أن تُعدَّ هي بدورها، جنسًا جديدًا من الأعداد وضَعَتْه صناعةٌ عَمَلِيَّةٌ أَطْلَقَ عليها الفارابي اسم «علم الحيل العددية ومنه الجبر، الذي ينطبق على صنفَي الكم، أو بصورة أدق، عمَّا يتحدان فيه من صفات عامة، هي النسبُ المتجاوزة للفصل بين المُنطق والأصم ؟

لقد حدّد الفارابي أربع درجاتٍ للنسبة أدناها عجبوما هو المعنى النحوي، وأرقاها، المعنى المنطقي، ومتوسطاهما المعنى العددي الطبيعي، والمعنى الهندسي الوارد في خامسة أصول اقليدس⁽¹⁴⁰⁾. والهم، في هذا التحديد، أن مفهومَ الإضافة المنطقية، بمعنى العلاقة الرياضية الخالصة، أصبح مفهومًا فلسفيًا محدّدًا عند الفارابي، وهو الذي، بفضلِه، يمكنُ لصناعةِ الحيل الرياضية أن تتعامل مع نوعَي الكم، وكان اللامنطق صار منطقيًا. لكنه يبقى حيلةً، وليس علمًا، بحكم الإبقاء على نظرية المقولات المستندة الى عدم تواصل الأجناس أو تمايزها الكيفي. لذلك رفض الفارابي، في الفقرة قبل الأخيرة

(140) خامسة أصول اقليدس، التعريف 5.7. وقد نقله الفارابي حرفيا في التعريف الوارد في الفقرة 37 من الفصل 8 من الباب الأول من الحروف ص 82 ، يقولون في الاقدار المتناسبة نسبة واحدة انها هي التي اذا أخذت للأول والثالث أضعاف متساوية وللثاني والرابع أضعاف متساوية، كانت أضعاف الأول والثالث زائدتين معا على أضعاف الثاني والرابع أو ناقصتين عنهما معا أو مساويتين لهما معا. وهي علاقة رياضية يمكن التعبير عنها بالرموز الحديثة كما يلي : فلتكن هذه الاقدار ا، ب، ج، د، وتسمكن الأضعاف س و ص فان النسبة $\frac{1}{ب} = \frac{س}{ص}$ ، عندئذ كانت أضعاف الأول س ا وأضعاف الثالث س ج أكبر أو أصغر أو مساوية لأضعاف الثاني س ب ولأضعاف الرابع س د هكذا $\frac{1}{ب} < \frac{س}{ص} > \frac{1}{د}$ أي مهما كان س و ص من الأعداد الطبيعية فيكفي أن تكون تلك العلاقة موجودة حتى تُعدّ الأعضام الأربعة ا، ب، ج، د متناسبة منطقةً، كانت أو غير منطقة.

من هذا الفصل، ردّ جميع المقولات الى اثنتين : الجوهر ثم الاضافة، أو تجاوز العدد الارسطي، واعتبار جميع العلاقات المختلفة بين الجواهر مقولات، أي اجناسَ اضافاتٍ داخلية في ترتيب القول في الجوهر. وقد رفض ذلك لكونه يقتضي تغيير وجهة العلم من دراسة الكائنات الموجودة الى دراسة العلاقات العامة دون الارتباط بالمشار اليه من الموجودات ، فان كان انما يريد بالتأليف تأليفَ ما ليس بمُشار اليه أصلاً على الحال الذي ذكرنا، فليس يدخل في شيء من المقولات. لأن كل واحد انما يُقال له مقولة بالاضافة الى المشار اليه. وما لم يكن معرفاً أصلاً لمُشار اليه على الصفة التي قلنا، فليس يدخل في المقولات.⁽¹⁴¹⁾ واذن فجعلَ موضوع العلم الاضافات باطلاق، وليس علم الجواهر، يؤدي الى ازالة نظرية المقولات والمنطق بالمعنى الارسطي، فتتم النقلة من منطق الحمل جازماً كان أو شرطياً، بالجهات أو بدونها، الى منطق العلاقات، وهو أمرٌ لم يكن يوسع الفارابي أن يسلم بعلميته، ما دام معتبراً العلمَ قد تنهى، ولم يبق الا أن يتعلم ويعلم. ونهايته هي العلم الارسطي.

ومع ذلك، فان الفارابي قد أدرك الطابع الوضعي لبدائيات الكلّي، وان سلم بالطابع الطبيعي لنهاياته. ولم يكن ممكناً أن يقع الفصل الدقيق والواضح بين الاضافي الى الانسان باطلاق، مهما بلغ من الكلية، وبين طبائع الاشياء في ذاتها، ان سلمنا بأنها طبائع، أي التمييز بين العموم الشامل للانسان والاطلاق الواقعي للكلّي. لكان ما يشمَل الانسان هو بالضرورة ما عليه الوجود في ذاته. لم يكن ممكناً أن يسلم فيلسوفٌ بأن الكلّي العقلي الانساني يظلّ كلياً عقلياً انسانياً، وليس هو، بالضرورة، عينَ طبائع الوجود، وذلك هو معنى الواقعية. انها الظن بأن العقول، بمجرد كونه كلياً يعمّ ذوي العقول من البشر، فهو اذن عينُ طبائع الوجود، فيقع التوحيد بين المعرفي والوجودي، بحيث

(141) الحروف، I، 11، الفقرة 55 ص 94 - 95.

يفقد الأول تاريخيته في الغاية، ويفقد الثاني تعاليه، إذ يُعد شقائقاً باطلاً، هويته في ذاته هي عين علمنا له، إذا تحققت الشروط المنطقية للعلم البرهاني. وهذا هو الوهم الميتافيزيقي الأساسي، في الواقعية الفلسفية، حسب ابن خلدون، «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله. وسفه رايه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك، في بادئ رايه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه . . . لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه»⁽¹⁴²⁾.

لذلك فإن الجبر، بما هو علم أو صناعة عملية تتجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس الأرسطي، لا يمكن أن يعدّ علماً، بل هو مجرد حيل رمزية لا تتعلق بوجود مشار إليه مثل الهندسة والعدد الطبيعيين، بل تتعلق بالعلاقات الرياضية الخالصة. لقد أدرك الفارابي خاصية هذا الفن الكبرى، لكنه لم يسلم له بالمنزلة العلمية، مثلما لم يسلم بالمنزلة العلمية لعلم الصناعات العامة والصناعات العملية، لأن موضوعهما وضعي، ولم يبلغ درجة الكلية المعتبرة طبيعية. فتكون هذه ليست علمية، لأنها دون الكلّي، بمعنى الكلّي الذي تجاوز الوضعي إلى الطبيعي، وتلك ليست علمية، لأنها فوق الكلّي الذي تجاوز الطبيعي إلى وضعي أرقى منه. الوضعي الذي دون الطبيعي، والوضعي الذي فوقه، كلاهما مُعتبران مجرد صناعات وحيل غير علمية، وذلك لأن «الفلسفة والجدل والسوفسطائية - وهي الصناعات القياسية - فإنها لا تعدو

(142) المقدمة، VI، 10، ص 824 - 825.

الأنواع ولا تنحط الى المشار اليه⁽¹⁴³⁾. ما فوق الأنواع بمعنى الكلّي الطبيعي، وما دونها، ليس كلياً طبيعياً، بل هو وضعي، واذن فعله ليس ضرورياً، ويمكن أن يكون على غير ما هو عليه، ومن ثم فالتاريخية يمكن أن تُلحَقه.

اليك ما يقوله الفارابي في طبيعة الجبر: «فمنها الخيل العددية، وهي على وجوه كثيرة. فمنها العلم المعروف، عند أهل زماننا، بالجبر والمقابلة، وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم مُشترك للعدد والهندسة. وهو⁽¹⁴⁴⁾ يشمل على وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تُستعمل فيما أعطى اقليدس أصولها المنطقة والصم في المقالة العاشرة في الاستقصات وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة⁽¹⁴⁵⁾».

ورغم أن الفارابي يستعمل كلمة علم، في حديثه عن الجبر والمقابلة، فإن ذلك لا يعني أنه يعتبره علماً بالمعنى الذي يعنيه، عند حديثه عن العلوم التي اكتملت، وتناهى عندها العلم فاصبح صناعة تتعلم وتعلم فقط. وذلك لأن كتاب احصاء العلوم يعني احصاء المواد أو الاختصاصات العلمية التي يتألف منها منهاج التدريس في عصر الفارابي، دون أن يعني أنها علمية بالمعنى الفلسفي للكلمة، بدليل أن العلوم النقلية أيضاً مجدها محصاة فيه، بما في ذلك

(143) الحروف، I، 5، الفقرة 18 ص 70.

(144) وهذا التعريف للجبر يبين أن الفارابي مدرك تمام الادراك للتحويل الذي حدث في الرياضيات. ويتبين ذلك من وجهين:

* الأول، هو تسميته الموضوع المشترك بين المنطق والاصم باسم الأعداد، بما يفيد بأنه يعتبر العدد مفهوماً أوسع من العدد الطبيعي والكسري، إذ ادخل فيه الحقيقي الذي يتجاوز حتى العشري، وهو معنى ضم الاصم للمنطق.

* الثاني، هو تسمية العملية التي يعالج بها هذا الموضوع الجديد باسمين ذريعيين هما الخيل العددية، ووجوه التدابير، وكلا الاسمين يتعلقان بالعمليات الخوارزمية وليس بالموضوعات بما هي موجودات.

(145) احصاء العلوم، مطبعة الاعتماد مصر ص 81.

علم الكلام الذي ينفي عنه جميع الفلاسفة الطابع العلمي. ولو صح أن الفارابي يعترف له بالعلمية، بالمعنى الفلسفي، لما عدّه من بين الخيل، ولَخَصَّصَهُ بدراسة تبرز الثورة الاستمولوجية التي يتضمنها، خاصة وقد أدرك أهمّ ميزة فيه، وهي، أن هذا العلم مشترك للعدد والهندسة، وهو يشمل وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تُستعمل فيما أعطى اقليدس أصولها المنطقة والصمّ في المقالة العاشرة⁽¹⁴⁶⁾ في الاستقصات، وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة⁽¹⁴⁷⁾،⁽¹⁴⁸⁾. ثم أن التسليم بعلمية هذا العلم بالمعنى الفلسفي للكلمة، كان يقتضي أمرين نفاهما الفارابي في الباب الثاني من كتاب الحروف، تجاوز نسق العلوم اليوناني إلى ما فوقه، وإلى ما دونه تجريداً :

1) لكن الفارابي نفى قابلية العلم النظري والعملي في الشكل الذي صار عليه عند أرسطو للتجاوز، ليس فقط من حيث الطابع البرهاني، بل وكذلك من حيث الحقائق المتعلقة بالنظري والعملي، أي أن الاكتمال لم يكن متعلقاً بالخصائص العلمية للنظر والعمل، بل كان كذلك، عنده، متعلقاً بالمضمونات.

(146) المقالة العاشرة كما هو معلوم، هي المقالة التي حاول فيها اقليدس تصنيف المقادير الصماء تصنيفاً يستند إلى آليتيّ الرياضيات اليونانية أعني الجبر الهندسي (أي إبراز ما لا يقبل النطق بالبناء الهندسي)، وحساب النسب (أي التعامل الحسابي معه بإجراء العمليات النسبية عليه بفضل الحد الخامس من المقالة الخامسة من أصول اقليدس أعني التعريف الذي وضعه أديس لتعظيم العمليات النسبية على المقادير الصماء التي لم تكن معدودة من الأعداد).

(147) واذن فالفارابي يعلم أن مجموعة المقادير الصماء المودية إلى العدد الحقيقي، بلغت الحدّية، متجاوزة لما ضمنه اقليدس لمحاولته التصنيفية للمقادير الصماء. وهو إذن مطّلع على الثورة الرياضية التي حدثت في الرياضيات العربية. ولعله الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي بلغ هذا الوعي بأهمية الجبر في الرياضيات، وبتميزه عن الرياضيات اليونانية.

(148) كتاب احصاء العلوم ص 81.

فهو يقول محدداً ما يعني بهذا الكمال العلمي الذي وصلت اليه الفلسفة في المجالين النظري والعملية ، « فمتى ما استعمل ذلك في علم من العلوم ، وأدبت فيه المراجعة والتعقب ، واستقصي الى أن لا يبقى فيه للفحص موضع وامتحان بقوانين البرهان اليقينية ، وحصل ما حصل فيه بتصحيح قوانين البرهان ، صار علماً برهانياً ، واستغنى فيه عن صناعة الجدل . وانت يتبين لك ذلك من التعاليم ، فليس يحتاج فيها الى الفحص ، لأنها انما صارت صناعةً يقينيةً بعد أن فحص عنها وتعقب الى أن بلغ بها اليقين . فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضع ، ولذلك صارت المخاطبة فيها تعليمًا وتعلماً . فسؤال المتعلم للمعلم ليس بفحص ، ولا تنقيح ، ولا تعقب لما يقوله المعلم ، بل انما يسأله اما لتصور وتفهم معنى شيء ما في الصناعة ، او للتيقن بوجود ذلك الشيء ، او مع ذلك سبب وجوده ليحصل له البرهان على الشيء الذي عنه يسأل⁽¹⁴⁹⁾ ،⁽¹⁵⁰⁾ . فهل كان يمكن أن يعتبر الفارابي الجبر علماً بمعنى علم العدد أو الهندسة ، وهو قد حدث بعد أرسطو وخارج الأصناف العلمية التي تعترف بها فلسفته ، دون أن يرده الى مجرد نوع من الخيل العددية ؟

(2) وكذلك فهو قد نفى الفصل بين الشكل العلمي وطبائع الموضوعات . فالخطابة والشعر والأدب وعلم اللسان والكتابة كلها ليست علوماً عنده ، لأن موضوعاتها ليست من جنس ما يتوفر فيه الكلبي الطبيعي مثل موضوعات

(149) وتلك الأسئلة الثلاثة التي حددها الفارابي ، عند وضع نظرية المخاطبة العلمية ، الحروف ،

الباب الثالث ، الفصل 26 الفقرة 162 ص 164 .

(150) الحروف ، الباب الثالث ، الفصل 31 ، الفقرة 221 ص 209 .

الأمور النظرية وموضوعات الأمور العملية⁽¹⁵¹⁾. ولذلك فهي صناعات عامة ولا يمكن أن تكون علمية. ولكن لم يميز لا الفارابي بين ممارسة الخطابة، والأدب واللسان والكتابة والشعر، والمعالجة العلمية لهذه الصناعات ؟ فهل علم الخطابة لا يكون علما، مجرد كون الخطابة ليست متضمنة للكلي ؟ وهل علم اللسان لا يكون علما، مجرد كون الألسنة ليست متضمنة للكلي ؟

وهذا النفي المضاعف لما هو فوق العلم اليوناني (الجبر المتجاوز للفصل بين العدد والهندسة)، وما هو دونه تجريدا (الصناعات العملية والعامة، كموضوعات علمية مثل موضوع النظر - الطبائع - وموضوع العمل - شروط الشرائع)، المصاحب للوعي بدور الأمرين المنفيين، يعني أمرين :

الأول ، هو ادراك دور الوضعية التاريخية العلمية والعملية في ما حصل من نتائج ابستمولوجية مؤثرة في العلوم النظرية والعلوم العملية، وهي وليدة الوضعية الأهلية التي أرجعناها الى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور الحنيقية المحدثة في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تعقيل لعلوم النقل.

الثاني ، هو الانبهار بدور الوضعية التاريخية العلمية والعملية في ما حصل من نتائج ابستمولوجية مؤثرة في العلوم النظرية والعلوم العملية،

(151) موضوعات الأمور العملية، كان من المفروض ألا تكون موضوع علم بحكم هذا المعيار، لو لم يكن الفلاسفة قد ميزوا فيها بين الشروط العائدة الى الطبائع وهي الوحيدة القابلة للعلم العملي (طبيعة الانسان والمدينة والعقل والفضائل الخ . . .) والظروف غير القابلة الى هذا الرد وهي خارجة عن العلم العملي وتابعة للقوة الفكرية لا العقلية ، (الفارابي، راجع تفصيل المساعدة، تحقيق جعفر آل يس دار الأندلس للطباعة الأولى بيروت 1981 ص 67) لذلك، فإن العلم العملي لا يتعلق إلا بالكلي في العمل الانساني، أعني ما يتعلق اما بالطبائع الشروط أو بالغايات الواجبة الناجمة عنها، أما ظرفيات حصول ذلك وشروط تحقيقه فهي تاريخية، ومن ثم فهي خارجة عن العلم العملي.

وهي وليدة الوضعية الأجنبية التي أرجعناها الى ظريفات النظر وظريفات العمل، ودور الافلاطونية المحدثة في صياغتها لما بعد هذه الظريفات، وما ولدته من تنقيل لعلوم العقل.

لذلك فلا عجب أن تكون هذه الوضعية الثانية، في نفس الوقت، نموذجاً وغايةً للأولى، وكذلك عائقاً ومكَبِّحاً لها يمنعها من تصور العلم اليوناني أمراً قابلاً للتجاوز، فصارت الفلسفة، لسوء الحظ، عاملَ شدٍّ الى الخلف، رغم أهمية دورها في تأسيس العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، في مقابلة العلوم النقليّة وما بعدها الديني.

وإذا كنا قد خصصنا هذين الكتابين - الجمع والحروف - بكل هذه الأهمية، فالحلة راجعة الى دورهما في تحديد منزلة الكلّي في الفلسفة العربية، بالاستناد الى شهادتين جوهريتين، احدهما لأكبر فلاسفة العرب [ابن رشد]، والثانية لصاحب أهم مؤلف حول هذه المسألة (وهو مجهول، صاحب المثل العقلية الافلاطونية). فهذا الأخير يعتبر المنزلة السهروردية التي يصارعها راجعة الى صلح الفارابي بين افلاطون وأرسطو، وذاك الاول يعتبر المنزلة السينوية التي يصارعها راجعة الى عدم انصات ابن سينا الى الفارابي في نظرية الوجود. وبذلك يشير ابن رشد الى كتاب الحروف، والمجهول الى كتاب الجمع. ولما كنا آكلين على أنفسنا أن نرجع الى التاريخ الأهملي، أعني تاريخ الفلسفة العربية لنفسها، فإننا، رُغْزنا دراستنا على هذين الكتابين، بالاضافة الى ما لهما من أهمية ذاتية.

II . 3 . منزلة العلم في الفلسفة الصفوية (الخوارج الصفاء)

مثلاً درسنا المحاولة الفارابية في وجهيها البارزين اللذين يمثلهما الجمع والحروف، سندرس هنا المحاولة الصفوية التي تتصف، هي بدورها، بثنائية غير واضحة في البدء، ولكنها ستتجلى بعد التحليل، بفضل الدور الذي تؤديه الرسائل الرياضية المنطقية (وفيها تتحدد منزلة الرياضيات والمنطق)، والرسائل الناموسية الإلهية (وفيها تتحدد منزلة السياسات والتاريخ). ذلك أن الأولى تمثل الوسيط بين الآلهة وفعله الطبيعي خاصة⁽¹⁾، والثانية تمثل الوسيط بين الآلهة وفعله الشرعي خاصة⁽²⁾. والمطابقة بين الفعلين هي المطابقة بين موضوع الرسائل الطبيعية الجسمانية (العالم الكبير) والرسائل العقلية النفسانية (العالم الصغير).

(1) والفعل الطبيعي، لا يتعلق بالطبيعة وحدها بل يتعلق بما هو طبيعي في الطبيعة والإنسان والمجتمع. لذلك فستكون الرياضيات، كما سنرى، غير مقصورة على الدور النموذجي لصنع العالم من قبل الآلهة، بل هي تتعدى ذلك إلى الصناعات الثلاث الأخرى النفسية والطبيعية، والإنسانية. والواقع أن كلمة فعل طبيعي هنا غير ملائمة إلا بمصطلحنا الحديث حيث تعني كل ما يتعلق بالوجود العالي، وكان الأفضل أن نقول، بلغة اخوان الصفاء، الصناعة الإلهية، كيف لوجد الله كل شيء في العقل. رسائل اخوان الصفاء، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت بدون تاريخ الرسالة العاشرة من الرياضيات ص 389، «ومن أراد أيضاً أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري، عزّ وجلّ، قبل فيضه عن العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الإثنين، وكيف نشأ منه».

(2) والفعل الشرعي، لا يتعلق بالشرعية وحدها، بل يتعلق بما هو شرعي في الشرعية والعالم والإنسان والمجتمع. لذلك فستكون الناموسيات، كما سنرى غير مقصورة على الدور النموذجي لوضع الشرعية من قبل الآلهة، بل هي تتعدى ذلك إلى خلق العالم والإنسان إذ هي جميعها مجتمعات من الملائكة والأرواح التي تفعل بعد الخطاب وتأتمر بأوامر الآلهة، الفصل السادس من الرسالة التاسعة والأربعين ص 215 - 217. واذن فالفعل الإلهي الخالق له نموذجان، رياضي هو نموذج تكون المنظومة الرياضية من الواحد، ونموذج شرعي هو تكون المنظومة الناموسية من صاحب الناموس، نموذج المنظومة الرياضية ونموذج المنظومة السياسية، وعلم الأول وتعليمه المنطق، وعلم الثاني وتعليمه التاريخ.

فالوسيط الناموسي يحدد منزلة الكلي العملي العملية، لكونه يفسّر النقلة الحاصلة، من المطلوب العلمي في الفلسفة التقليدية (ما هي المدينة الفاضلة؟) الى المطلوب العملي عندهم (ما هي سبل تحقيق المدينة الفاضلة؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الناموسية الالهية، الشروط العملية لتحقيق المدينة الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعمل الانساني، استمداداً من تاريخ الرُّسُل والأنبياء، والتحاماً بالتاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ سياسي. إن الموضوع أصبح علمَ التكوين المادي للدولة، وافتكاك السلطة السياسية، والحصول على النفوذ الموصل اليها، والمحافظة عليها، بضربتها المادي والروحي.

والوسيط الرياضي يحدّد منزلة الكلي النظري العملية كذلك، لكونه يفسّر النقلة الحاصلة، في رسائل الإخوان، من المطلوب النظري في الفلسفة التقليدية (ما هو العلم التام؟) الى المطلوب النظري عندهم (ما هي سبل تحقيق العلم التام؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الرياضية المنطقية، الشروط النظرية لتحقيق التربية الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعلم الانساني، استمداداً من تاريخ العلوم والفلسفات، والتحاماً بهذا التاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ تعليمي. أي أن الموضوع أصبح علمَ فنيات التكوين الرمزي للدولة، وافتكاك السلطة العلمية، والحصول على النفوذ الموصل اليها، والمحافظة عليها بضربتها المادي، والروحي.

ومعنى ذلك أن المطلوب الصفوي هو، في الحالتين، خلافاً للمطلوب الفلسفي التقليدي، ليس نظرية النظر ونظرية العمل، بل نظرية عمل النظر وعمل العمل، أي كيف يصبح النظر والعمل عاملين في الانسان والعالم والمجتمع، بصورة تجعل العلوم النظرية والعلوم العملية أدوات للمدينة تستعملها للسيادة على الطبيعة والشرعية، بما هما ضربا التماثل الوجودي.

فلا عجب عندئذ أن تكون المنزلة الرئيسية للكلي، في الرسائل، هي المنزلة العملية لضربتي الكلي النظري والعملي. ذلك أن الرياضيات والمنطق

والطبيعيات والالهيات، رغم انتسابها الى النظر، في المنظومة الفلسفية التقليدية، أصبحت، في رسائل إخوان الصفاء، مجردة أدوات للعمل المعد لتكوين مدينة الأخيار، ولتهديم مدينة الأشرار. ولما كان الطلبُ الصفويّ عملياً، في حالتها العلوم النظرية والعملية، فإن تحديد منزلة الكلّي النظري سيكون، بالمقابلة مع المحاولة الفارابية ذات تكوينية نازلة من الكلّي المجرد الى الكلّي المعين. فاذا كان الفارابي قد اعتمد على تكوينية الصناعات القياسية بالترقي من الصناعات العملية والعامية الى العلم النظري البرهاني الذي تستند اليه الملة الفلسفية، فإن إخوان الصفاء قد اعتمدوا على الترتيب المقابل، من علم العدد الى الصنائع العملية والأخلاق، وضمنها يدخل ميزان المذاهب والآراء أو المنطق. وهو ما يفيد أن الأول يسعى الى إيجاد النظرية، والثانية تسعى الى استعمالها.

لكن تنسيق الرسائل بهذه الصورة وتحديد طبيعتها العملية، وإن ساعدانا على دراستها لذاتها، بما هي أحد العناصر المكوّنة لنسق المذاهب الفكرية ببعديها الفلسفي والديني، في مرحلة الوصل، فلا يجب أن يجعلنا نغفل الخاصية المميزة للنسق الصفوي الخاصة التي وجهت، الى حد كبير، الدراسة التاريخية للفلسفة العربية بجميع مراحلها ومضموناتها. وفعلاً، فلقد كانت صفات الموسوعة الصفوية أهمّ عاقي أمام كلّ دراسة فلسفية جدية للانساق الفلسفية العربية. وذلك لعلّتين :

الأولى، هي الطابع التلفيقي الواضح لمضمونها الفلسفي والعقدي. فهي توحد بين جميع الفلسفات أولاً، ثم بين جميع الأديان ثانياً، ثم بين التوحيديين أخيراً، مما يجعلها مجرد تنضيد تألفيقي بين المذاهب السابقة، خالياً من كل إبداع فكري⁽³⁾.

(3) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلّة القراءات الاستشراقية الجهورية، عندما تورخ للفكر العربي، كل ما فيه يعود الى أصول متقدمة عليه، يكفي البحث عنها لردّه الى مصدره.

الثانية، هي الطابع التوظيفي الخالص لشكلها الفلسفي والعقدي. فهي توظف جميع أجزاء الفلسفة لتحقيق هدف سياسي صريح، هو دولة الأخيار على انقاض دولة الأشرار، مما يجعلها مجرد استعمال ايديولوجي للمعرفة العلمية والفلسفية، خالية من كل شكل علمي⁽⁴⁾.

فلا عجب عندئذ، وقد تعاضد المضمون والشكل في الموسوعة الصفوية، أن يُعَرِّض المؤرِّخون للفكر الفلسفي، في مرحلته العربية، عن دراسته لذاته ومن حيث علاقته بمضمون وشكل علميين ذاتيين له، حدِّدهما ظرفه النظري والعملية، فاستمد منه نماذجه التفسيرية، وأن يكتفوا بضربي التاريخ : الباحث عن عناصر التأليف في ما تقدّم، أو الباحث عن وجوه الطرافة في التوظيف السياسي والايديولوجي للفلسفة.

وما كنا لنحرص على هذه الإشارة الى ضربي التاريخ للفلسفة العربية، لو لم يكن البحث في منزلة الكلي - بما هي دالّة على تغيُّر في منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ) - ممتنعا فيهما كليهما، لِوَحْدَةِ مُسَلِّمَتَيْهِمَا الْعَادَةِ الى نفي العقولية الأهلية لهذه الفلسفة، والى البحث عنها إمّا فيما تقدم عليها مضمونًا، أو فيما عاصرها من صراعات تطلّبت توظيف ذلك المضمون، بانتخاب ما يلائم منه ظرفها وعقيدتها.

وقد منع هذان الموقفان وسندهما الذي يبدو شديد الموضوعية (مضمون الرسائل وشكلها) بروز أمر جوهري : هو الترابط الوثيق بين منزلة الكلي النظري والعملية في الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية، وخصائص النشاط النظري - لا الصراع السياسي والمذهبي - المحدّد لنظرية العلم والعمل. وفعلا، فلا يمكن أن نفهم اختلاف اللاحق عن السابق، بمجرد تدني النسخة

(4) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات العربية الرادة على القراءات الاستشرافية - والوافقة على مسلمتها جميعا، عندما تورخ للفكر العربي : كل ما فيه يهود الى التوظيف السياسي والعقدي في حلبة الصراع الطبقي أو القومي. وطبعاً لا يمكن أن نقول بهذا ما لم نعلم بمصادرة الاستشراق. غياب الطرافة المضمونية يَعمُض بالطرافة التوظيفية، والبحث عن هذه علته التسليم بغياب تلك.

وابتعادها عن الأصل، ولا أن نلجسرة بمجرد الانتعاب التوظيفي، فنهمل، في الحالتين، طبيعة الاختلاف نفسه، بل ننفي الاختلاف نفسه، إذ أن الموقفين يقتضيان أن المضمون والشكل في التقدم والتأخر واحد جوهرياً، وما ليس بواحد فيه هو أمّا تدني النسخة أو اختلاف التوظيف. وقد رأينا أن المسارعة إلى التوحيد بين النظريات المختلفة علته إهمال الاختلافات عند إطلاق الأسماء، كما بينا في مثال شيئية المعلوم التي أصبحت إما وجوداً بالقوة، ومن ثم قولاً بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأرسطي لهذا الوجود، أو وجوداً مثالياً، ومن ثم قولاً بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأفلاطوني لهذا الوجود، في حين أنها، كما رأينا، لا هذا أو ذاك، رغم مراوحة تأويلاتها المتوالية بينهما⁽⁵⁾.

ما نريد تخليصه من هذين الموقفين التاريخيين اللذين يجدان في رسائل إخوان الصفاء سندهما الأساسي، هو قابلية الفلسفة العربية، مثل جميع الفلسفات الأخرى، لتعليل أهلي شكلاً ومضموناً، رغم ما لشكلها ومضمونها من صلات بما تقدم وبما تأخر أفقياً، وبما هو موضوع لها وبما هي موضوع له عمودياً⁽⁶⁾. وإذن فالتعليل سيكون أهلياً بمعني الأهمية، المُنفي عن البعد الأفقي الأجنبي (ما تقدم عليها وما تأخر) والمُنفي عن البعد العمودي الأجنبي (موضوعها وما بعده) بما هما أجنيان، والاحتاج إليهما بما هما منه وفيه، بعد فقدان الطابع البراني، والتشكل بطابع الأهمية الذاتية للنسق الفلسفي.

(5) فصلا الكلام ودوره، I، 4 و 5.

(6) يمكن أن نرجع الأنساق بعضها إلى البعض أفقياً فنبحث عن الشروط المتقدمة أو عن النتائج المتأخرة لنسق من الأنساق في غيره منها؛ وهذا هو المحور الأفقي. ويمكن أن نرجع نساقاً من الأنساق إلى محدّدات مستمدة من خصائص موضوعه، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها موضوعه، أو إلى محدّدات مستمدة من ما بعده، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها القول المتجاوز له والجاعل منه موضوعاً له؛ وهذا هو المحور العمودي. ويبيّن أن الاستشراف يهمل هذا المحور ليركّز على المحور الأول، والردود عليه تهمل المحور الأول لتركّز على الثاني. ونحن نسعى إلى بيان ما في هذين المحورين من إجحاف، ونقتصر على الدراسة الفلسفية المعرفية كما نصّفها ونطبقها في هذه الرسالة.

ذلك أن العلم والعمل كُنشطين، والنظريات المتعلقة بهما (أي بعلم العلم، وبعلم العمل) لا يلتقيان مباشرة، بل بفضل وسيطين يربط بينهما رابط من جنس الرابط بين منظومة الدوال ومنظومة المدلولات، في أي نظام دلالي إنساني. فالمعَيَّن المشار إليه من الدال، والمعَيَّن المشار إليه من المدلول، كلاهما موجود عيني غير الدال والمدلول اللذين هما موجودان مجردان باطلاق، ومتطابقان باطلاق، رغم كون أحدهما دالا والآخر مدلولاً. وفي هذه الحالة المتعلقة بنظريات العلم والعمل وبالعلم والعمل، تمثل القراءات الاستشرافية غلطاً بين علم أعيان الدال وعلم الدال، وتمثل القراءات الرادة عليها غلطاً بين علم أعيان المدلول وعلم المدلول. نعم فقد عبّر إخوان الصفاء عن نظرياتهم بعبارة يمكن وجدان أعيانها في الفلسفات السابقة. نعم، قد كان ظرف هذه النظريات ومضمونها ظرفاً ومضموناً يمكن وجدان أعيانها في التاريخ المعاصر لهما. لكن ذلك يعطينا أعيان الدال وأعيان المدلول، ولا يعطينا دال فلسفتهم ومدلولها، لكن البحث الأول لا يميز بين المستوى الفونتيكي والمستوى الفونولوجي من الدال الصوتي⁽⁷⁾، والثاني لا يميز بين مستوى الإشارة ومستوى الدلالة من مدلول الدال الصوتي⁽⁸⁾.

(7) الفرق بين الفونتيك والفونولوجيا هو أن موضوع الأولى الأصوات المنطوقة فعلاً من متكلم معين، وهي قابلة للتسجيل مادياً في ذبذبات قابلة للقياس، أما موضوع الثانية فهو ليس صوتاً قابلاً للنطق ولا للتسجيل ولا للقياس، بل هو وحد، مجرد من التنوع الصوتي الذي يَبْقَى، رغم تنوعه، واختلافه، على وحدة الدلالة في منظومة اللغة، فمثلاً حرف الصاد يُنطق عينا، بصورة مختلفة، ويبقى مع ذلك حرفاً واحداً ما لم يتحول في النطق إلى حرف السين (أو الزاي). الإبقاء على هذه الفروق هو جوهر حرفية الصاد، رغم تعدد تعييناته.

(8) الفرق بين الإشارة والدلالة يتمثل في كون الأولى تتعلق بأعيان الموجودات التي هي مرجع الدلالة، والثانية تتعلق بمجردات هي الدلالة التي قد لا يكون لها وجود في المرجع. ويمكن أن تمثل للموقف الأول من يحاول أن يفسر دال القرآن بدال التوراة والإنجيل، وللموقف الثاني من يحاول أن يفسر مدلول القرآن بأسباب النزول، في حين أن أعيان دال القرآن فقط هي التي يمكن تفسيرها بأعيان دال التوراة والإنجيل وليس داله، وكذلك أعيان مدلول القرآن فقط يمكن تفسيرها بأسباب النزول، أما مدلوله فهو غيرها. والفرق واضح، إذ هو بين العيني والجرد في الحالتين.

والوسيط الأول هو منظومة النظريات المختلفة بما هي منظومة دوال على العلم والعمل في الظرف المدروس، أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية ، ما هي البنية التي تجعل هذه النظريات المحددة لطبيعة العلم والعمل منظومة دوال، يتحدد كل واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة⁽⁹⁾.

والوسيط الثاني هو منظومة عناصر العلم والعمل بما هي منظومة مدلولات في الظرف المدروس، أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية ، ما هي البنية التي تجعل هذه العناصر التي يتألف منها العلم والعمل منظومة مدلولات، يتحدد كل واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة⁽¹⁰⁾.

ومعنى ذلك أن نظريات العلم ونظريات العمل، مثل نسق الحروف في اللغة، ذات وجود اضافي يتحدد بالسلب والتقابل بين كل عناصر النسق، وهي لا تفيد إلا بمنظومة تأليفاتها ونسق علاقتها، كما أن ظاهرة العلم والعمل - وهما موضوع الأولى - تمثل بعناصرها أيضا نسق حروف لا تعلم إلا بما هي نسق تدرس من خلاله علاقتها وتأليفاتها المشاكلة للنسق الأول، أي أن نسق نظريات العلم والعمل هو نسق الدال، ونسق عناصر العلم والعمل أو واقعهما هو نسق المدلولات، والمنظومتان متشاكلتان. وهذا التشاكل هو

(9) وهذا التعريف لموضوع العلم بما هو بنية ثابتة لحدود معينة، تمثل مجموعة منغلقة كل واحد منها يتحدد بكونه قسيم البقية. وغيرهما جميعا، ليس أمرا جديدا ولدته الفلسفة البنيوية الحديثة، بل هو عينه المفهوم الأفلاطوني كما يتحدد في محاوره الفيلاپ 18 د - 14 ج ، حيث يضرب أفلاطون مثالي الأبجدية والترقيم الموسيقي بما هما حدود معينة في المتصل الصوتي عديم التحديد (راجع، كذلك محاوره السوفسطائي، حيث يضرب نفس المثالين مرجعا إياهما إلى الآلهة المصري الذي وضع الكتابة).

(10) وهذا هو بالضبط المعنى المقصود في كل منظومة علمية من حيث مضمونها. فهذا المضمون هو مجموعة المعاني المتضامنة التي يتحدد كل واحد منها بالبقية وهو ضمنها، بوصفه متبعا للمجموعة وليس وجوده إلا ما ليس الآخرين ، مثلا أصول أقليدس، أو مفهوم وحدة العلم الذي يوجد جميعه في كل عنصر من عناصره عند أفلاطون، بشرط التغلبي عن الواقعية في هذه الحالات جميعا.

منزلة الكلبي النظري والعملية، كما تحدثت في الفلسفة العربية، ضمن الدونات نفسها، وليس من الخارج الألفي أو العمودي⁽¹¹⁾.

ورغم أن رسائل إخوان الصفاء تبدو، في صيغتها النهائية المعلومة الآن، متأخرة عن فلسفة القارابي، فإن شكلها الفلسفي ومضمونها العقدي يمنعان أن تكون إلا معاصرة له، على الأقل من حيث الصياغة الأولية⁽¹²⁾ ذلك أن الحل الصفوي يستند إلى الحل الذي يعتبر مضمون علوم العقل مضمونا للنقل، وشكل النقل شكلا لعلوم العقل، آخذا من الفلسفة مضمونها ومن الدين شكله. وهو ما لا يمكن أن يكون إلا التقسيم الملازم للحل المستند إلى الحل الذي يعتبر شكل العقل شكلا للعلوم العقلية ومضمون النقل مضمونا للعلوم العقلية، آخذا من الدين مضمونه ومن الفلسفة شكلها.

(11) وذلك لأن كل ما يعني الأمر من هذين الخارجين موجود فيه، فمن أعيان الدال توجد صورتها وهي الدال، ومن أعيان المدلول توجد صورتها وهي المدلول. وفعلًا، فالمدلول هو نوع المشار إلى، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك المشار إليها أشخاصًا ما صدقته، والدال هو نوع من الاشارات، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك الاشارات أشخاصًا ما صدقته.

(12) إن قصة إخوان الصفاء، كما وردت في الامتاع والمؤانسة (ج II ليلة 17 ص 3) هي التي تعتبر الرواية المصحح عليها بخصوص تاريخ هذه الرسائل، لكن ذلك لا ينفي صحة الروايات الأخرى (مثل الروايات التي يستند إليها الدكتور غالب من المؤلفات السرية للإسماعيلية والتي تجعل مضمون هذه الرسائل، وإن ليس شكلها، من تصور الإمام محمد بن اسماعيل أول المستورين وسابع الناطقين المتوفى سنة 193 هجرية، راحة العقل، المقدمة ص 23 - 26)، إذا علمنا بأن الصياغة النهائية لمثل هذه المحاولات كثيرًا ما تتأخر عن الصيغ الأولية التي تكون، في الأصل، بسيطة وقصيرة، ثم تتعقد وتطول إلى أن تصبح في حجم هذه الموسوعة.

وقد رأينا علة ذلك في ظرفيات النظر وظرفيات العمل : نظرية العصمة المقابلة لنظرية الإجتهد، واستناد الأولى الى الباطن المقابل للظاهر لتعليل الحاجة الى العصمة، واستناد الثانية الى نفي المقابلة بين الباطن والظاهر لتعليل الاستغناء عن الحاجة الى العصمة والاكتفاء بالاجتهاد، وكلاهما تقدماً على الفارابي.

وفعلا، فقد توفر شرطا هذين الموقفين عمليا ونظريا : عمليا، نشأة الخلافتين في بغداد وفي القيروان (الظاهرية والباطنية)⁽¹³⁾ ونظريا، حصول ضربتي العلوم، وبفضل تعقيل النقلي وتنقيح العقلي، أي استناد العلوم النقلية الى منهجية اجتهادية اعتمدت على الاصابة والخطأ والاستقراء والتنظير (علوم اللغة والتاريخ والأدب الخ...)، واستناد العلوم العقلية على منهجية وثوقية اعتمدت الاطلاق المزعوم برهانيا ومجرد الاستنتاج من الانساق الجاهزة بعد. فالتقى بذلك جمادى المضمون وحركية الشكل عند ذوي الثقافة النقلية، وجمادى الشكل وحركية المضمون عند ذوي الثقافة العقلية. لكن الحركية الاولى لها حد لا تتجاوزه، وهو بقاء الشكل العقلي في إطار عدم تجاوز المضمون النقلي الحاصل. والحركية الثانية لها حد لا تتجاوزه هو بقاء المضمون النقلي

(13) الدولة السنية بعد المهنة قبيل منتصف القرن الثالث (232 هـ) والدولة الاسماعيلية في نهاية القرن الثالث (296 هـ)، وأولاهما دولة الظاهرية، والثانية دولة الباطنية.

في اطار عدم تجاوز المضمون العقلي الحاصل والمعتبر حقيقة نهائية. وينقسم الشرط النظري، الذي يعنينا في هذه الدراسة، الى بعدين⁽¹⁴⁾.

الاول : هو تحقيق معقولة شكلية للعلوم النقلية وقع الاتفاق عليها بين علماء النقل - وهي أساسا المنهجية المعتمدة في دراسة الفنون اللغوية واللسانية عامة - ، رغم تعذر الوصول الى المعقولة المضمونية للنقلات، وهو تعذر ترجمت عنه كثرة المدارس الكلامية المتنافية مضمونا، والمتحدة شكلا⁽¹⁵⁾.

الثاني : هو قبول معقولة مضمون العلوم العقلية، وحصول الاتفاق حول طبيعته بين علماء العقل - وهو أساسا مضمون الموسوعة الفلسفية

-
- (14) ولو استعملنا طريقة التواليف لأمكن أن نحدد المدارس التالية، وكلها وجدت فعلا ،
- (1) الدين النقلى شكلا ومضمونا ، وهو ممتنع أصلا، آذا وضعنا أن الوحي لا ينقطع أبدا، وأن المشرع السماوي حاضر أبدا كلما طرأ طارئ وضع له حكما. فيصبح الآله كاننا تاريخيا والتاريخ من فعله. وليس الانسان آ مجرد متفرج. وهذه غاية التصور الشعبي المتطرف.
- (2) الفلسفة العقلية شكلا ومضمونا ، وهو أيضا ممتنع أصلا، آذا وضعنا أن العقل في صيرورة دائمة مثل مضموناته فتصبح الفلسفة علما والعلم فلسفة وكلاهما تاريخي باطلاق من فعل الانسان، والآله مجرد متفرج. هذه غاية التصور السني المتطرف.
- (3) الدين النقلى مضمونا، والعقلي شكلا ، وهو الحل السني المعتدل.
- (4) الدين العقلي مضمونا، والنقلى شكلا ، وهو الحل الشيعي المعتدل.
- (5) الدين العقلي شكلا ومضمونا ، هو الحل الاعتزالي، اذا رفع الى الغاية.
- (6) الفلسفة النقلية شكلا ومضمونا ، وهو الحل الصوفي اذا رفع آلى الغاية.
- (7) الفلسفة النقلية مضمونا، والعقلية شكلا ، غاية الاشراقية المنحرفة عن الافلاطونية.
- (8) الفلسفة العقلية مضمونا، والنقلية شكلا ، غاية الرشدية المنحرفة عن الأرسطية.
- وأذن ف (1) و (2) و (7) و (8) كلها امكانات أو فرضيات مطابقة للأربع الباقية بشرط نفي الفصل بين الفلسفة والدين واعتبارهما مسمى واحدا رغم ثنائية الاسم ، (1) = (6)، (2) = (5)، (3) = (7)، (4) = (8) ، وعندئذ يصبح الأنبياء هم الفلاسفة والفلاسفة هم الأنبياء. ويمكن من تحليل هذا الجدول أن نستخرج أهم خصائص المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية العربية وعلاقتها المتقاطعة في كل الاتجاهات.

(15) الاتجاه الشكلي في المدارس الكلامية يستند الى التسليم بأن الحقيقة الدينية لها مصدر غير العقل هو الوحي، والتسليم بقدرة العقل على فهم الشريعة بالطريقة الاجتهادية المعتمدة على الاستقراء والقياس. واختلاف المضمون هو اختلاف العقائد المستمدة من المذونة بفضل تلك الطريقة ، وهي عقائد متضاربة ومتعددة.

الموروثة عن الافلاطونية المهدثة - رغم تعذر الوصول الى معقولية شكل المضمون العقلي، وهو تعذر تترجم عنه كثرة المدارس الفلسفية التنافية شكلا، والمتحدة مضمونا⁽¹⁶⁾.

وفعلا فقد كانت غاية المسعى الكلامي هي اعطاء المضمون الديني الشكل العقلي، وغاية المسعى الصغوي هي اعطاء المضمون الفلسفي الشكل العقلي، بحيث يكاد الأول أن يتحول الى تعليم فلسفي للمضمون الديني، والثاني الى تعليم ديني للمضمون الفلسفي، وهو ما يفسر الاطلاق الذي اتصف به الصدام بين الكلام والصفوية⁽¹⁷⁾. وهو الصدام بين "المعرفة - الاجتهاد" و "المعرفة - الالهام". "فنحتاج أن نبين أولا ما الملائكة والشيطان، وما الالهام وما الوسوسة، اذا كان هذا الباب علما غامضا ومرا خفيا، وإن كان أكثر المجادلة⁽¹⁸⁾ ينكرونها بقلوبهم، وإن كانوا لا يظهرون إنكارها بالسنتهم مخافة السيف والشنعة⁽¹⁹⁾".

وقد تمكن اخوان الصفاء من هذا الجمع بين المضمون المستمد من علوم العقل - الموسوعة الفلسفية الموحدة في التعليم الفلسفي - والشكل المستمد من

(16) الاتحاد المضموني في المدارس الفلسفية يستند الى التمسك بأن الحقيقة الفلسفية واحدة وهي موسوعة العلوم المشتركة بين الفلاسفة. والاختلاف الشكلي يستند الى التقابل بين الطرق والنامج الفلسفية المفسرة والمحصلة لهذه العلوم. وهنا نجد أكبر دليل على تقدم الرسائل على أعمال الفارابي أو معاصرتها لها، فهي خالية من نظرية الفيض المتجاوز للثلاثية الأولى (العقل، النفس، المادة) بمد الواحد. لا وجود لسلسلة العقول والنفس الموازية للأفلاك والحركة لها، الأولى من النفسانيات. العقلانيات (رسالة 32).

(17) وخاصة من وجهة الصفوية التي تعتبر الكلام الدّ أعدائها، فلا تكاد تخلو رسالة من الناموسية من التهجم على المتكلمين، الرسالة الثانية، الفصل 9 ص 36، الرسالة الرابعة، الفصل السابع ص 50 - 51، الرسالة الخامسة، الفصل الأول ص 61 - الفصل الثاني ص 102، الفصل 17 ص 99، الفصل 18 ص 100، الفصل 19 ص 101 - 102، الفصل 20 ص 102، الفصل 21 ص 103 - 104، الفصل 24 ص 108 الخ...

(18) المجادلة، مرادف للمتكلمة عند اخوان الصفاء كما يبينه الدحض السابق لنظرياتهم وهم خاصة فرقة المعتزلة، دحض نفى الرؤية، دحض نفى جوهرية الروح الخ... الفصول 19 - 23 من الرسالة الخامسة من الناموسيات.

(19) الرسالة الخامسة من الناموسيات ص 108.

النقل - المعرفة بالوحي والالهام - وذلك بفضل نظرية الفصل بين الظاهر والباطن في المضمون الديني وفي الشكل الفلسفي. فالمضمون الديني راسم مرموزة المضمون الفلسفي، والشكل الفلسفي راسم مرموزة الشكل الديني، أي أن المضمون واحد وصيغته الدينية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الفلسفية، والشكل واحد وصيغته الفلسفية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الدينية، لذلك فلا عجب أن يكون النسق الصفي لا تضمن ما يبدو أن الاجماع قد حصل حوله، أعني المضمون العقلي (د. الموسوعة المعرفية للعصر -) والشكل النقلي (د. ضرب التعبير المعرفي للعصر : الوحي والالهام .)، فكان لذلك دعوة دينية شكلا، ومعرفة فلسفية مضمونا.

ولا عجب عندئذ إذا حلت الرسائل من الشكل الفلسفي تحلو مطلقا. فكانت المعارف الواردة فيها محصورة في نتائج العلوم العقلية، دون براهينها ومنهجها وأدلتها. ولعل أبرز مثال هو أقل هذه العلوم استغناء عن الهندام المنطقي، أعني الرياضيات. فالرسائل الرياضية التي يزعم أصحابها تضمينها العلم الرياضي، ليست إلا نتائج ميتة ولا وجه للمقارنة بينها وبين مصنقات الأصول الرياضية. والعلة في ذلك واضحة، إذ أن هذا النسق ذو شكل ديني قصدا، ومضمونه ليس إلا المعارف المؤسسة للدين الفلكي التنجيمي، بديلا عن الحنيفية الحديثة.

* * * *

كيف يمكن في هذه الحالة أن نبعث عن تحديد لمنزلة الكلي في مثل هذه الموسوعة التي جمعت بين المضمون المنتسب إلى الفلسفة، بوصفه باطن المضمون الديني والشكل المنتسب إلى الدين بوصفه باطن الشكل الفلسفي؟ إن سؤالنا هذا يفيد، ضمنا، بأن غياب الشكل الفلسفي في هذه الرسائل، أعني المنهجية الاستدلالية البرهانية، وتعويضه بالشكل الديني، أعني منهجية الدعوة المحقة للدولة، يفقد هذه الرسائل شرف الانتساب إلى الفلسفة، ومن ثم فهو يخرجها من مجال البحث الساعي إلى تحديد منزلة الكلي الوجودية وفرعيتها

النظري (في علمي المنطق والرياضيات) والعملية (في علمي التاريخ والسياسيات). لكن القصد من طرحه هو التأكيد على الانقلاب الذي حصل في هذه المحاولة الصفوية، وضرب الانتساب الى الفلسفة الذي تتصف به هذه الرسائل، وما يمتاز به من جدّة فلسفية.

فلو قارنا هذه الرسائل والفلسفة الصفوية التي تتضمنها بأعمال الفارابي والفلسفة المشائية التي تتضمنها، لأمكن لنا تحديد طبيعة هذا الانقلاب. فإذا كان الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، أي المعرفة والعمل من حيث علاقتهما بالموضوع الطبيعي (معلوم النظر) والشريعي أو المدني (معلوم العمل)، فإن إخوان الصفاء يتسلمون ذلك ويبحثون في المعرفة والعمل لا من حيث علاقتهما بالعلوم والعمول، بل بالعالم و العامل، وكيفية جعلهما يعلمان ويعملان. الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، وإخوان الصفاء يبحثون في عملية العلم والعمل. فالموضوع هو كيف نكوّن العالم بالعلوم العقلية، وكيف نكوّن العامل بالعلوم العقلية أيضا، بحيث يمكن بذلك بناء المدينة بناءً يجعلها ذات عقيدة مضمونها مضمون العقل، وشكلها شكل النقل؟ لم يبق البحث من المنطلق النظري في المسائل التالية : علم الرياضيات، علم المنطق، علم السياسيات، علم التاريخ، بل أصبح البحث من المنطق العملي، في : علم الترييض (الالهي والانساني)، علم النطق (الالهي والانسانية)، علم التسييس (الالهي والانساني)، وعلم الأرتحية (الالهي والانسانية).

فهل هذه الموضوعات الجديدة موضوعات فلسفية قابلة لأن يتحدّد فيها الكلي، منزلته النظرية والعملية؟

في الحالة الأولى، عندما كان العلم النظري يتحدد بطبيعة موضوعه (الطبايع الضرورية)، وكذلك العلم العملي بطبيعة موضوعه (الأفعال الاختيارية)، كانت المقابلة بين العلمين ناجمة عن المقابلة بين طبيعتيّ موضوعيهما. فالنظري نظري لأن موضوعه طبايع لا دخل لاختيار الإنسان في كونها هي ما هي. والعملية عملية لكون موضوعه شرائع أو من اختيار

الانسان⁽²⁰⁾. لكن العلمين، من حيث شكلهما، أي من حيث طبيعة تناسق القول في موضوعيها، لا يختلفان أصلاً، كلاهما، بهذا المعنى، نظري، أحدهما نظري في الطبائع، والثاني نظري في الشرائع.

أما في الحالة الثانية، فإن الأمر مخالف لذلك تماماً. لم يبق نظراً لا في الطبائع ولا في الشرائع، بل في كيفية كون الطبائع وكون الشرائع عن النظر والعمل، من هنا كان البحث في الترييض، لا في الرياضيات، وذلك في الصناعات الأربع، الإلهية (الرياضيات كنموذج للخلق)، والنفسانية (تكوين العالم)، والطبيعية (تكوين عالم الكون والفساد)، والانسانية (الصناعات العلمية والعملية)⁽²¹⁾. بل هو ليس نظرافيهما، إنما هو عمل بهما، أي عمل بعلم الطبائع، ويعلم الشرائع في الفاعلين في الطبائع والشرائع، أعني في نفوس البشر وأجسادهم لتكوّن منهم دولة.

فأي موضوع هو هذا؟ وما يمكن أن يكون موضوع علم تتحدد فيه منزلة الكلبي النظري والعملي، لا بما هو موضوع معلوم، بل بما هو نموذج

(20) الفارابي، السياسة المدنية، ص 33. فالنظرية هي التي يحوز بها الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمل انسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما من شأنه أن يعمل الانسان بارادته.

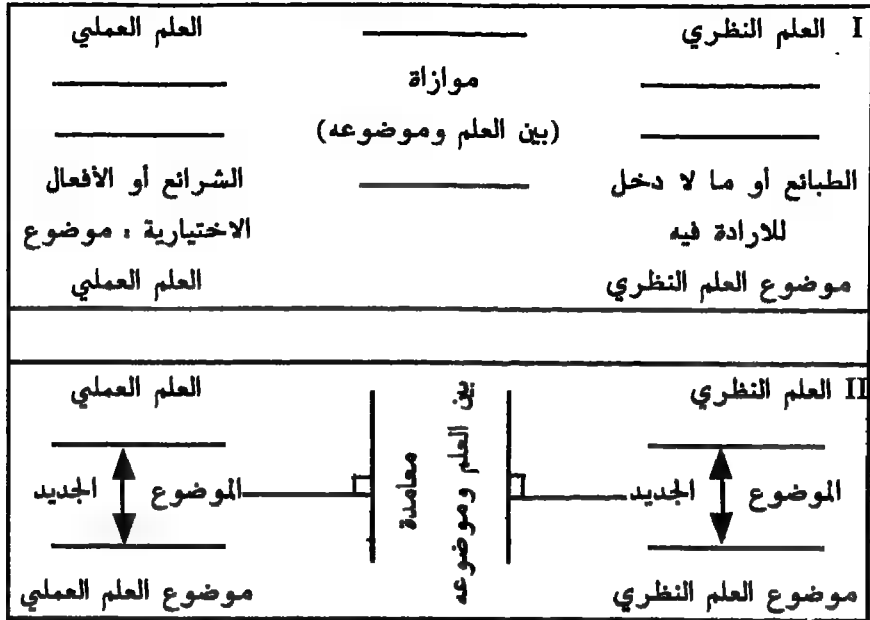
(21) الرسالة الثامنة من القسم الرياضي ص 277 - 278. «وأعلم بأن المصنوعات أربعة اجناس، بشرية وطبيعية ونفسانية، وإلهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال والنقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية... والمصنوعات الطبيعية هي صور هياكل الحيوانات... والمصنوعات النفسانية، مثل نظام مراكز الأركان الأربعة... وتركيب الأفلاك، ونظام صورة العالم بالجملة. والمصنوعات الإلهية، هي الصور المجردة من الهيوليات المختزعة من مبدع المبدعات تعالى، وجود عن العدم، أيس من ليس، وشيء من لا شيء، دفعة واحدة، بلا زمان، ولا مكان، ولا صورة، ولا هيولي، ولا حركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته». «ونموذج هذه الصناعات جميعها هو الرياضيات، العدد للباري والبقية للبقية، مع مضاعفة ذلك بالنظام الدني، حيث يكون لصاحب الناموس ما للباري وللنفس المساعدة له ما للنفس وللطبيعة وللانسان من وظائف مادتها النفس البشرية والحياة الجماعية، مثل الوجود العالمي بدرجاته الروحانية والنفسانية والهيولانية.

عمل أو ذريعة عمل بمعنَيَّي العمل اللذين حددهما الفارابي، في السياسة المدنية : «والعملية منها مهنية ومنها مروية... والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء بما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل»⁽²²⁾. ما هي طبيعة علم العمل بالعلم النظري وبالعلم العملي، أي ما هي طبيعة علم طرق تحقيق العلم النظري والعلم العملي في التاريخ الانساني، تحقيقًا هو عينه المدينة؟

إذا اجبنا عن هذا السؤال استطعنا أن ندرك المنطلق الذي ستتحدد منه منزلة الكلبي في هذه الموسوعة الصوفية، واستطعنا خاصة أن ندرك سبب الجمع بين المضمون الفلسفي للعلمين العملي والنظري والشكل الديني للدعوة المحقة لهما. لكان إخوان الصفاء أدركوا بأن الفلاسفة «علموا العالم وأولّوه، ولم يستطيعوا عمله وتغييره»، وأن الأنبياء تجاوزوا علم العالم وتأويله إلى عمله وتغييره، فأرادوا دراسة فنياتهم في العمل والتغيير بواسطة مضمون عقدي معين . وهذا يعني أن سلوك الأنبياء العقدي السياسي، كما تعيّن في التاريخ، هو الموضوع الرئيسي للعلم ذي الموضوع الجديد الذي لا ينطبق عليه مدلول النظري (ذي الموضوع المعتبر طبائع)، ومدلول العملي (ذي الموضوع المعتبر شرائع)، بل هو علم النظر العامل، والعمل العامل، من حيث فنيات صبروته عاملاً، ولا يكون النظري فيه إلا أداة وذريعة.

وسيبين لنا تحليل الرسائل الناموسية الالهية، والرسائل الرياضية المنطقية، المقصود الدقيق من هذا الموضوع العام لموضوع النظر والعمل الفلسفيين التقليديين. فإذا اعتبرنا نسق العلم النظري ونسق العلم العملي موازيين لموضوعيهما، كل منهما يوازيه موازاة المطابق للمطابق، فإن نسق هذا العلم الجديد هو النسق المعامد الواصل بين النسقين والموضوعين هكذا، حسب الشكّلين التاليين :

(22) السياسة المدنية ص 33.



وطبعا فهذا الموضوع الجديد تاريخي بالضرورة، وذلك في درجتيه :
 درجة تصديره عقيدة، ودرجة تصديره مدينة سلبا وإيجابا (إزالة العقيدة
 والمدينة المنافستين، ثم تحقيق العقيدة والمدينة الموجبتين)، إنه علم وسائل العمل
 وعمل العمل، وليس علم غايتهم⁽²³⁾، ووسائل عمل العلم تعود الى
 الرياضيات والمنطق، ووسائل عمل العمل تعود الى السياسيات
 والتاريخ.

* * * *

وبهذا المعنى لا يكون المضمون العلمي، بالمعنى الحاصل في الأنساق
 الفلسفية السابقة، الآ مجرد أدوات لتحقيق العقيدة المؤسسة للسلطة

(23) وهذا امر طبيعي بالنسبة الى من يسلّم بأن علم الغايات النظرية والعلمية قد تم منذ
 أرسطو وأفلاطون، وفي الرسائل السماوية، أو الشرائع المنزلة، مضمونا وشكلا.

الروحية، بما هي وسيلة للسلطة الزمانية : سلطة التنجيم والسحر والسميماء،
بدلاً عن الإعجاز بالمعنى الديني للكلمة⁽²⁴⁾. وإذن فالشكل الديني لهذا
التعليم يتعلق بغنيات تحقيق الجماعة الفاعلة بوسائل مادية ومعنوية مستقراة
من الأعمال التاريخية للأنبياء، بما هم قادة أسسوا دولاً. لذلك فهم يرفضون
نظرية المهدي المنتظر، ويدعون إلى الفعل السياسي التاريخي
الموجب بحق⁽²⁵⁾.

ويمكن تصنيف هذه الغنيات الواردة في الرسائل الناموسية اللاهوتية،
والمستعملة للمضمون العقلي والشكل النقلي بالصورة التالية :

- (1) غنيات انتداب الأنصار وتكوينهم العقدي،⁽²⁶⁾
- (2) غنيات التجسس والاستعلام عن الأنصار والأعداء⁽²⁷⁾،
- (3) غنيات التأثير المعنوي بالسحر، والعزائم والتنجيم⁽²⁸⁾،
- (4) غنيات التأثير المادي بالمال، والجاه، وبالارهاب، والتخويف⁽²⁹⁾،

بعث أصبح مضمون الرسائل الحقيقي هو نظرية تكوين الجماعة الفاعلة
أو نظرية الفعل السياسي بواسطة هذه الفنون الأربعة المكوّنة للأخطبوط أو
للتسبيح الذي يسري في الدولة القائمة كالكانن الطفيلي ليمتص دمها ويولد

(24) الرسالة الناموسية السابعة، الفصل السابع ص 168 ، ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه
غيرنا ولا يفهمه سوانه وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها واستيلاء بعضها
على بعض وافتتان قواها، وتأثيرات أفعالها في الأجسام من الأفلاك والكواكب والأركان
والمعادن والنبات والحيوانات وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك والسوقة
وأتباعهم..

(25) الرسالة السابعة من الناموسيات، الفصل الأول ص 146 - 148. وكذلك الرسالة الأولى
منها ص 523.

(26) وذلك هو مضمون الرسائل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة
والثامنة والتاسعة من الرسائل الناموسية الإلهية. وكلها تتعلق بغنيات تنظيم الجماعة
الفاعلة عقيدة وسلوكاً وأدوات سيطرة وتحكم.

(27) وذلك مضمون الرسالة الأخيرة من الناموسية الإلهية : الرسالة الحادية عشرة.

الدولة البديلة عنها ، وقد تحدّد هذا خاصة في الرسائل ذات المضمون النقلي من الرسائل الناموسية، حيث يتبيّن أن الظاهرة المدروسة التي استمدت منها هذه الفانيات هي سير أصحاب الرسائل الذين حققوها، وأسباب نجاح هذا التحقيق في التاريخ الأسباب التي تتعفن في مادة جديدة يمكن تسميتها بالانتربولوجيا الدينية السياسية المستندة الى علم النفس الجماعي للجماعات الفاعلة، وعلم اجتماع تنظيم الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية، وذلك من حيث الطرائق العملية (التعليم المقدي، التنظيم الحركي، الاستعلام، الاندساس، التأثير المادي، التأثير المعنوي، الإرهاب)، والمضامين العقديّة (العقاد المرتزة لعقيدة الاستشهاد والتضحية، وظيفة الوعد والوعيد، التركيز خاصة على نظرية البعث والاستهانة بالموت الخ...).

ولعلّ من أهم الحركات أو اللوالب الفاعلة، أدوات الفعل السياسي الحاسم التي استمدتها الرسائل من الإيمان بالحياة الآخرة، وبالسحر، والتنجيم المدعومين بنسج النفوذ والجوسسة الأخطبوطي.

(1) فالوعد والوعيد الأخروي أصبح حسابين ، عاجلا في الحياة الدنيا وأجلا في الحياة الأخرى. وإذا كان المرء يمكن له ألا يخشى الثاني، فإنهم يجعلون من الأول سلاحا رهيبا، لما ينسجون من إشاعات وفضائح يسيرونها فيخشى الإنسان اطلاع الأحياء عليها. والطمع في العاجل والخوف منه أكبر دائما من الطمع في الآجل، والخوف منه وكلا الأمرين يمكنان لهم، فهم، بالجوسسة، يعلمون ما خفي، وبالنفوذ يستطيعون تحقيق الشقاوة والسعادة التي، للجهل بأسبابها الخفية، تبدو وكأنها عقاب أو جزاء سماوي.

(2) والوعد والوعيد الدنيوي أصبح حسابين ، عاجلا وهو الذي يتحقق فعلا عندما يكون السحر والتنجيم مستندا الى معلومات صحيحة حول المراد سحره أو اعلامه بما ينتظره من المنجم (وظيفة الجوسسة)، وأجلا عندما لا يتحقق ذلك ولكي يبقى الخوف من تحقيقه قائما للاعتقاد في السحر والتنجيم.

وفي الجملة، فإن نسيج النفوذ، ونسيج الجوسسة يرتبان أمورا تصبح بالزواجة مع عقيدة البعث الأصفر وعقيدة السحر، أدلة على صحة هذين الأساسين يستند اليهما السلطان الروحي الساعي الى تأسيس السلطان الزماني : تكوين الدولة الروحية للوصول الى الدولة المادية. الأولى مادتها النفوس، والثانية مادتها النسيج الاجتماعي والسياسي الذي يتم غزوه بالاندساس التدريجي في مجالي : النفوذ المالي - والسياسي - والعلمي - والخلقي،، والاستعلام المالي - والعلمي - والخلقي، اللذين يقمان فعلا، ولكن يقيان خفيين حتى يبدوا لمن يراد الفعل فيه وكأن الفاعل له قدرة عارقة للعدات مستمدة من التأييد الالهي، أو من السحر والتنجيم..

ويمكن أن نطلق على هذا الموضوع الجديد اسم الحيل السياسية أو فنيات العمل السياسي، لأن الانقلاب الذي أشرنا اليه جعل العلم النظري علما للعقائد المحركة للفاعلين، وعلم الأدوات المساعدة على الفعل، وجعل العلم العملي علم الفنيات المحققة للغرض الأول (جعل الفاعلين متحركين بواسطة تلك العقائد)، وللغرض الثاني (تحقيق أدوات العمل وشروطه التكوينية والتنظيمية) ، تحقيق الاضطبوط السياسي الساري في نسيج الدولة القائمة بواسطة الاستعلام والاندساس في مراكز النفوذ، والتأثير المادي (المال والإرهاب) والمعنوي (العقائد الدينية والسحرية).

وبذلك نفهم السر في غياب الشكل الفلسفي، إذ لو اعتمدت الرسائل على الشكل الفلسفي لأدت الى عكس هدفها. فلو كانت المعارف المستعملة كعقائد معارف مصحوبة بأدلتها العلمية ومناهجها وشروطها المنطقية والعقلية لصارت مانعة من الفعل السياسي بمحنيين ، أولا ، لأن أدنى العلوم يشغل حياة صاحبه بكاملها، فلا يترك له مجالا للفعل السياسي المباشر.

وثانيا ، لأن الذي يتعلم العلم بشكله لا يتصف بصفات المعتقد الذي يأتمر من الخارج، فيستجيب بانفعال تحت تأثير الخوف (من الحساب أو من السحر)، أو الطمع (في الجزاء الأخروي أو الدنيوي).

لذلك كانت المعارف في الرسائل معتقداتٍ لا مبرهناتٍ، وهي لا تُنسَبُ إلى الاجتهاد الانساني بنتيجتي النسبة (المصدر النسبي/ وعدم الاطلاق) بل تُنسب إلى العصمة بنتيجتي النسبة كذلك (المصدر المطلق/والاطلاق). ولما كان الظرف التاريخي، كما أسلفنا، يقتضي أن تكون الدعوة السياسية في نفس الوقت ذات شكل ديني، مع امتناع شرطه (ادعاء النبوة)، استعِضَ عنه بنظرية الإمامة المعصومة، والمعرفة الموهوبة، والتأييد بالكرامات (في غياب العجرات) المستندة إلى السحر والطسمات. وقد كانت هذه العقبة، عقبة محتّم الوحي، المصدر الرئيسي لصفات الشكل التعبيري (عند الصوفية والصوفية)، ولفافات الشكل العقدي (عند الباطنية).

* * * *

الآن وقد اكتشفنا خصائص النسق الصوفي مضمونا وشكلا، وأدركنا طبيعته بالمقارنة مع النسق المشائي، علينا أن نحدد منزلة الكلّي النظري والعلمي التي اعتمد عليها، والتي ستؤدي، فيما بعد، دورا كبيرا في جميع المذاهب الفلسفية والكلامية، وخاصة في الافلاطونية المحدثة الفصلية فصلا افلاطونيا (الاشراق)، والحنيفية المحدثّة الفصلية فصلا انجيليا (التصوف المتأخر والكلام الاسماعيلي).

ولا يمكن أن نحدد هذه المنزلة، كما أسلفنا آتيا هي قسيم المنازل التي تعينت في الكلام والتصوف نقليا، وفي المشائية عقليا. ذلك أن النسق الصوفي، وإن كان ما يزال كلاما باطنيا في مرحلته الأولى، وأساسا فلسفيا عقديا للدولة الاسماعيلية، كما سيصبح فيما بعد كمصدر يستوحيه الدعاة والمتصوفة المتفلسفين⁽²⁸⁾، فإنه يتحدد بالإضافة إلى قسّماته عناصر الجبال

(28) ولا يقتصر هذا الاستيحاء على المضمون فقط، بل هو كذلك يشمل الشكل، نموذجية الأعداد والحروف والسحر والتنجيم، وادعاء التصرف في الأكوان، ونظرية الموازنة بين الصناعات الأربع بين العالمين ببعدي كل منهما الإلهي والإنساني، ودور الآله في العالم والإنسان الكامل فيه الخ...

الفكري الديني ببعديه (الكلام والتصوف) والفلسفي ببعديه (المشائية والصفوية)، بفعل أساسي العلوم المستند اليهما فيهما : علوم العقل وعلوم النقل (20).

فما الذي سيحدث بفضل هذا الجمع الذي قام به اخوان الصفاء بين مضمون العقل وشكل النقل، بين مضمون الفلسفة وشكل الدين، بوصف ذلك موضوعا جديدا يُحدّد طبيعة النظر الرياضي والمنطقي والعمل السياسي والتاريخي؟

سيتولد عن ذلك نتيجتان مباشرتان، ونتيجتان غير مباشرتين، كالتالي :

(1) فالنتيجة المباشرة الأولى، هي تجاوز اشكالية الجمع بين الأرسطية والافلاطونية، إذ أن ما يُعد مضمونا علميًا لهاتين الفلسفتين قد صار واحدا منذ العهد الهلنستي : إنه موسوعة التعليم العلمي ببعديه ، الرياضي - الفلكي - التنجيمي - السحري - السيمياوي،، واللفظي الطبيعي. أما مصدر الخلاف،

(29) ومعنى ذلك أن نسبة البهشمية وتصوفها الى الأشعرية وتصوفها هي عينها نسبة المشائية الى الصفوية. ونسبة البهشمية الى المشائية هي عينها نسبة الأشعرية الى الصفوية. وكذلك الأمر في النسبة العكسية ، نسبة المشائية الى البهشمية كنسبة الصفوية الى الأشعرية. ونسبة الأشعرية الى البهشمية كنسبة الصفوية الى المشائية. وهذه النسب جميعا هي نسب المنطلق النظري أو العملي في المرجع الثقلي أو العقلي. ومعنى ذلك أن هذه المواقف الأربعة متضامنة وتتعاذّ تحاذّ حروف الأبجدية ، فكل منها هو قسم الأخرى، وليس وجوده الموجب الآخر البقية. وذلك في المرحلة الأولى، مرحلة الوصل حيث يتم الوصل فلسفيا بين البعد الافلاطوني والبعد الأرسطي من الفلسفة، والوصل دينيا بين البعد الانجيلي والبعد التوراتي من الدين، ثم في المرحلة الثانية مرحلة الفصل حيث يتم الفصل فلسفياً بين بعدي الفلسفة المذكورين، ودينيا بين بعدي الدين المذكورين : فيتلاحم البعد الفلسفي الافلاطوني والبعد الديني الانجيلي، ويتلاحم البعد الفلسفي الأرسطي والبعد الديني التوراتي، وتحدد الوضعية الفلسفية التي سينطلق منها الفكر الإصلاحية (ابن تيمية وابن خلدون مثلا) لتجاوز الافلاطونية المحدثة بجميع ضروبها الى الاسمية النظرية والعملية كما عاجلنا ذلك في غير هذا العمل.

أعني الشكل الفلسفي، فقد استعِضَ عنه بالشكل الديني فصار هذا المضمون العلمي مضمونا عقديا، وليس بحثا علميا.

فلا غرابة عندئذ أن تتنامى العودة الى ما في الأسلوب الفلسفي من أساليب مناسبة لشكل التعليم الديني العقدي، أعني الأسلوب الأسطوري، والتعبير بالأمثولات، كما يستعملها أفلاطون أحيانا⁽³⁰⁾.

(2) والنتيجة المباشرة الثانية هي تجاوز شكل التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ أن صيرورة مضمونها مضمونا باطنا لمضمونه، وصيرورة شكله شكلا باطنا لشكلها، جعلهما يصبحان مجردة تدبير عملي للسلطان الروحي، لا يختلف أسلوبيا إلا لاختلاف المخاطبين، أما في ذاته ومن حيث مصدره فهو عين التدبير الممكن من جعل السلطان الروحي للحقيقة وسيلة للسلطان الزماني لأصحابها. من هنا زوال الخلاف بين الأديان، إذ هي جميعا واحدة بالشكل⁽³¹⁾، وزوال الخلاف بين الفلسفات، إذ هي جميعا واحدة

(30) وهذا التعبير بالأمثولات يشترك فيه اذن التعليم الفلسفي الأفلاطوني والتعليم الديني، وتعدّه المشائية مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة الفلسفية لفهم الخاصة. ولكن يمكن أن نعكس وأن نعتبر التعبير الفلسفي بالاستدلال والمنطق هو أيضا مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة لفهم العامة، مما يجعل الحقيقة عارية عن الطريقتين، وهي، من ثم، ذات سبيل، أخرى غير التعبير الفلسفي والتعبير الديني، إنه الإلهام أو الوحي بما هما أساس لسلطان متجاوز وهو أساس النظريات التعليمية التي لم يستطع الغزالي عليها ردّا على رأي الرازي (مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، دار المشرق بيروت 1966 المسألة العاشرة ص 40 وما بعدها).

(31) سابعة النفسانيات، الفصل الرابع منها ص 315 - 320، أمثلة الأبناء السبعة الذين ولاهم أبوهم مملكتهم وهم، حسب الوصف، آدم، ثم نوح، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم محمد (وهو الذي أفاضوا في وصفه أما إفاضة). وكلهم أثوا بنفس الرسالة، مع اختلاف الأسلوب وتكامله من خلال تنوع المضمون الشريعي بحسب الأزمان والأمة، (والسابع طبعا هو الإمام)، وهم الناطقون باسمه في هذا الكلام عن المتقدمين عليه من أبطال الأمثلة.

بالمضمون⁽³²⁾ ، وزوال الخلاف بين الأديان والفلسفات، إذ هي جميعا واحدة بالهدف ، التدبير المؤسس للسلطان الروحي ، من أجل السلطان الزماني⁽³³⁾.

(3) وعن النتيجة المباشرة الأولى صدرت النتيجة غير المباشرة الأولى، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلّي النظري. فلا هو المثلّ، بما هي ماهيات مفارقة، ولا هو الصّور، بما هي ماهيات محايثة، بل هو أحكام فعل المبادئ في الصناعات الالهية، والنفسانية، والطبيعية، والانسانية في الوجود بما هو طبائع (أي بما هو ليس مُعتبراً شرائع)، ونموذجه التّريض والنّطق والصناعات العملية والصناعات العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني). ولهذا تضمنت الرسائل الرياضية هذين

(32) وحدة الحقيقة، في الواجب، تقتضي وحدة المضمون الفلسفي عند بلوغه إليها، وأرجاع الاختلاف فيه إما الى عدم البلوغ أو الى أشكال الاستدلال والتعبير، وعلّة هذا الاختلاف هو فساد الشكل ، كان يكون الاستقراء ناقصا، أو القياس فاسداً الخ...

(33) وحدة الهدف بين الفلسفة والدين امر يؤكد الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى، تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر 1950 ص 104 ، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملّة علم كل نافع والسبيل اليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليها، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها..

الوجهين، الرياضي (المنزلة الافلاطونية) والمنطقي (المنزلة الارسطية) (34) (35).

(4) وعن النتيجة المباشرة الثانية صدرت النتيجة غير المباشرة الثانية، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الفلسفية والمنزلة الدينية للكلّي العملي . فلا هو القيم الذاتية للأفعال والأشياء، ولا هو التوقيف التحكمي للشارع، بل هو أحكام فعل المبادئ في الصناعات الالهية والنفسانية والطبيعية والانسانية في الوجود بما هو شرائع (أي بما هو ليس معتبرا طبائع). ونموذجه التسييس والأرخنة، وآليات التأثير المادي والمعنوي العملية، وآليات التأثير المادي والمعنوي العملية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني). ولهذا تضمنت الرسائل الناموسية والالهية هذين الوجهين ، آلية المدينة السماوية والمدينة الارضية السياسية (المنزلة الدينية) وآلية العالم السماوي والعالم الارضي التاريخي (المنزلة الفلسفية المستندة الى التنجيم والسحر والطمس). وإذن فالنموذج العملي، في الحالة الأولى، هو محاكاة فعل الاله في سياسة العالم بواسطة الكائنات الروحانية المستعيلة . والنموذج الثاني المطابق للأول، هو بناء السلطان السياسي على منوال السلطان في أحكام النجوم، حيث يُعد

(34) الجمع بين المنطقي والرياضي في القسم الأول من الرسائل له دلالتان. الأولى ناجمة عن الوظيفة التربوية الواحدة للأمريين ، والثانية ناجمة عن التصور الوجودي لمنزلة الكلّي، أعني اعتبار الأول نموذجا للإيجاد، والثاني نموذجا للإعلام به ، نموذجا للإيجاد الالهي رياضي، ونموذجا للرسالات الخطاب والنطق، التعليم الالهي، بما هو خطاب للإنسان، منطقي.

(35) في فقرة قصيرة من ثانية النفسانيات والمعلّيات، مباشرة بعد عرض نظرية فيثاغورس، يورد الاخوان هذه العبارة : «في مراتب الموجودات ونظام المفترعات وأنها مطابقة لمراتب الاعداد المفردات المتتاليات عن الواحد. وأن الكل محتاج الى الواحد. وعلى رأي الاخوان أن الواحد وما بعده محتاج الى الغير، وهو العاد. ص 200 وهذه العبارة التي سطرناها هي التي تبين أن العدد حكم فعلي وليس مثالا ولا صورة ، فهو فعل العاد. والواحد العددي لا يمثل اذا الواحد المنطبق على الاله ، وذلك أن الباربي ، جل ثناؤه، لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجران يكون المخلوق المفترع واحدا بالحقيقة بل وجب أن يكون متكررا مثونيا مزدوجا، وذلك أن الباربي جل ثناؤه أول ما بدأ بفعل واحد مفعولا واحدا متحدا بفعله الذي هو علة العلل... بل فيه مثوية، ص 201.

العالم الفلكي وتأثيراته في العالم الأدنى من جنس العالم الناموسي وتأثيراته في المدينة ، ، وأعلم، يا أخي، أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خلّقهم لعمارة عالمه، وتديير خلّاقه، وسياسة بريّته. وهم خلفاء الله في أرضه، مثل الامام وصاحب الناموس، يسوسون عبادته ويحفظون شرائع انبيائه بإنفاذ أحكامه على عبادته لصلاحهم، وحفظ نظامهم على أحسن الحالات⁽³⁶⁾.

وبين أن وظيفة النموذج الأول المستمد من التاريخ الديني، أو من كيفية نجاح الرسل في تحقيق رسالاتهم، هي إيجاد جهاز في الفعل السياسي الحقيقي ، أعني جهاز الاستعلام، وجهاز التنفيذ، أما الثاني المستمد من الفلسفة، أو من النفوذ الممكن لصاحب العلم، فهو تأسيس قدرة الجهازين المحدودة على قدرة وهمية لا محدودة، هي علم الغيب والتأثير على مجرى العادات، وذلك بواسطة علم التنجيم والسحر. ويقتضي ذلك إخضاع التاريخ للضرورة، أو اعتبار الشرائع طبائع⁽³⁷⁾. لذلك اعتبر ابن خلدون علم الجفر والتنجيم الأساس الرئيسي للدعوة الباطنية خاصة والشيعية عامة⁽³⁸⁾.

ومثلما اتضح لنا علة الجمع بين الترييض والمنطقة في الرسائل الأولى المحددة لمنزلة الكلبي النظري، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الافلاطوني والحل الارسطي، تتضح لنا الآن علة الجمع بين التسييس والأزخنة في

(36) الرسائل IV 11، المدخل ص 285.

(37) الشرائع أي ما وضعه الانسان من أمور تعود الى الارادة والاختيار، والطبائع، أي ما هو كذلك بطبعه ولا دخل للارادة والاختيار فيه ، الجبرية التنجيمية هي الشرط الاساسي لفاعلية الساحر والنجم وصاحب الطلمسات، وكلها مشروطة بالاطلاع على الغيب بفضل أحكام النجوم التي يهتكر علمها صاحب الناموس بوصفه مهتكر علم النفوس.

(38) ابن خلدون، المقدمة III ، 53 ص 595 في حدثان الدول ، «ولقد يُنقل بين أهل البيت كثيرٌ من هذا الكلام - كلام الجفر في حدثان الدول - غير منسوب إلى أحد. وفي أخبار دولة العبّاسيين كثيرٌ منه... وأما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية».

الرسائل الأخيرة المحددة لمنزلة الكلي العملي، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الديني والحل الفلسفي، فعلم السياسة صار علم التسييس، أي علم انشاء المدينة، وعلم التاريخ صار علم الارخنة، أي علم جعل التاريخ قابلا للعلم بترييضه المستند الى علم التنجيم، أو علم الجفر وحدثان الدول. ومن التسييس يكون السلطان المادي الفعلي الناتج عن جهاز الاستعلام والتنفيذ، وهما مستوحيان من التجربة التاريخية لتحقيق الرسل لرسالاتهم، ومن الارخنة يكون السلطان الروحي الوهمي الناتج عن اساس علم الغيب، واساس التأثير في مجرى العادات (السحر والتنجيم)⁽³⁸⁾.

(39) لذلك كان التوازي تاما بين التنظيم السياسي للدولة (ج' IV، 7 و ج' IV، 8) والتنظيم الطبيعي للعالم، والتنظيم النفسي للمعرفة، والتنظيم اللاهوتي للابداع، مادام صاحب الناموس في المدينة السياسية كالرب في المدينة الوجودية، وكالقوة الملكية في المعرفة. ولعل افضل تعبير عن ذلك هو الفصل الثامن من الرسالة الناموسية السابقة المتعلقة بكيفية الدعوة الى الله ص 172، وينبغي ان يكون تعاون اهل المدينة مرتبة على اربع مراتب، احدها مرتبة ارباب الاركان الاربعة ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياضات، والثالثة مرتبة الملوك ذوي الامر والنهي، والرابعة مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة. ويتلو ذلك نموذج توضيحي طبيعي - نفسي على المنوال التالي،

| | | |
|---------------------------------------|------------------------|-----------------------------------|
| (1) تدبير ذوي الصنائع في الرؤوسين | كالضوء في الهواء | كالقوة النامية في الاركان الاربعة |
| (2) تدبير ذوي الرياضات في ذوي الصنائع | كالألوان في الضوء | كالقوة الحيوانية في النامية |
| (3) تدبير الملوك في ذوي الرياضات | كالبصر في الألوان | كالقوة الناطقة في الحيوانية |
| (4) تدبير الالهيين في الملوك | كالعقل في المحولات (*) | كالقوة الملكية في الناطقة |
| السياسة | نموذج طبيعي معرفي | نموذج نفسي معرفي |

(*) والعقل هنا ليس الملكة النفسية فقط، بل هو الجوهر العقلي بما هو المبدأ الثاني بعد اللاه، وهو عين فعل الابداع الالهي، راجع ثانياً النفسانيات ص 201.

II . 4 . علاقة منزلة العلم الصغوية بالمنازل الكلامية .

هل معنى ذلك أننا قد خرجنا من مجال النظر في العلم والعمل الى مجال العمل بهما، خروجاً يبعدنا عن امكانية تحديد المنزلة النظرية والعملية للكلبي؟ لقد بينا، بهذه النتائج، أن رسائل اخوان الصفاء ليست فقط برنامج عمل سياسي و خطة تدبير تنفيذية لهذا البرنامج، بل هي انقلاب في طبيعة العلمين النظريين وموضوعيهما، وفي طبيعة العلمين العمليين وموضوعيهما. فما الذي ينتج عن تعويض الرياضيات والمنطق بالترييض والمنطقة، وعن تعويض السياسات والتاريخ بالتسييس والارحنة، بخصوص منزلة الكلبي في ضربي العلوم النظرية والعملية؟

لا نستطيع أن نجيب عن هذه الاسئلة الا في إطار التحدّاد الاضافي بين الحدود التي اشرنا اليها، في فصل منطق علم الكلام، الناتج عن تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل. فما حدث في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تعقيل علوم النقل وأدى الى الباطنية والظاهرية والوسيطين بينهما، أعني الاعتزال المتشيع (أو البهشمية) والاعتزال المتسنن (أو الأشعرية)، له ما يناظره في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تنقيل علوم العقل. فلقد أدت هذه التجربة كذلك الى وسيطين فلسفيين تقدما على طرفيهما الباطني والظاهري، تقدّم الوسيطين الكلاميين على طرفيهما الباطني والظاهري. ومثلما انقسم الكلام الاعتزالي، بعد أبي علي، الى بهشمية وأشعرية، انقسمت الفلسفة التي بدأت مع الكندي، الى مشائية وصغوية . وقد اتسقت الاولى عند الفارابي بالارتباط الوصلي بين الفلسفة والدين مع البهشمية، واتسقت الثانية بنفس الارتباط مع الأشعرية⁽⁴⁰⁾، حيث يلتقي

(40) وطبعاً فهذا الترابط بين الأشعرية والصغوية يبدو من مفارقات الفكر الفلسفي العربي. فكيف يمكن لأكثر الفلسفات تشيعاً أن ترتبط بأكثر الأنساق الكلامية تسنناً؟ وكيف يمكن لأقلها تشيعاً أن يرتبط بأكثر أنساق الكلام تشيعاً؟ لما هذا التقاطع في الاتصال بين الأنساق ذات المصدر النقلي والأنساق ذات المصدر العقلي؟ لقد ذكرنا سابقاً أن سؤال البهشمية هو طبيعة المعقولة التي للضمون النقلي، وسؤال الأشعرية هو طبيعة المعقولة التي للشكل العقلي. والسؤال الأول يترجم فلسفياً بالسعي الى ارجاع العملي (الضمون النقلي) الى النظري (الشكل العقلي)، والثاني يترجم فلسفياً بالسعي الى ارجاع النظري (الشكل العقلي) الى العملي (الضمون النقلي)، هل نموذج الوجود هو العقل الصانع، أم هو المشيئة المشرعة؟

الفارابي وأبو هاشم حول تقديم النظر على العمل، ويلتقي اخوان الصفاء وأبو الحسن حول تقديم العمل على النظر⁽⁴¹⁾، وبذلك يوازي التفرع الكلامي الى بهشية وأشعرية التفرع الفلسفي الى مشائية وصوفية. لذلك وأزت حملة الفارابي على الأشعرية حملة الصوفية على البهشية⁽⁴²⁾ وارتبطت منزلة الكلبي عند الأشعرية والصوفية ارتباطها عند البهشية والمشائية. وذلك ما نحن عارضون الآن.

ولنبدا بنفي نظرية الاعتزال البهشمي، أعني شئنية العدوم والأحوال، وباثبات مقابليتهما، أعني لا شئنية العدوم والصفات الموجبة للذات الالهية، ملاحظين، منذ البداية، بأن المصطلح الفلسفي الافلاطوني المحدث ذا الميل الأرسطي الموصفي في المحاولة الفارابية يوازيه، في المحاولة الصوفية، المصطلح الافلاطوني المحدث ذو الميل الافلاطوني الفيثاغوري. وقد غطى هذان المصطلحان عن العلاقة العميقة بين فرعي الاعتزال الذي يمثل أرقى

(41) والواقع أن هذه المقابلة، هي كذلك، من حيث الغاية لا من حيث البداية . فالصوفية والأشعرية تقدمان العمل على النظر، غاية لا وسيلة. والمشائية والبهشية تقدمان النظر على العمل، غاية لا وسيلة. لذلك يمكن أن نعكس فنقول أن البهشية والمشائية منطلقهما عملي، وغايتهما نظرية، والصوفية والأشعرية، بعكس ذلك. وسيأتي تحليل هذه المفارقات.

(42) جميع حملات اخوان الصفاء على الكلام تعود الى حملات على الاعتزال بما هو مخالف لأهم ما تقول به الأشعرية، وخاصة الاعتزال البهشمي، مثل شئنية العدوم، والأحوال، وخلق القرآن، والقدرية، ونفي الرؤية، وتقدم العقل على النقل. ولا غرابة في ذلك، فالبهشية هي المنافس المباشر للصوفية في الاسلام الشيعي مثلما أن الأشعرية هي المنافس المباشر للمشائية في الاسلام السني. وطبعاً فإن ذلك يقتضي بنية تحالف موضوعي بين الصوفية والأشعرية وبين البهشية والمشائية. وفعلنا فالحرب بين الصوفية والمشائية فلسفياً كالحرب بين الأشعرية والبهشية كلامياً. وما أن يصبح للباطنية والظاهرية كلاهما المتجاوز للبهشية والأشعرية، حتى يتم تجاوز الصوفية والمشائية الى الاشرافية والرشدية. وبذلك تكتمل المنظومة الفلسفية والكلامية فتصبح كل واحدة منهما جديدة مستعملة أركانها الأربعة هي الانساق الحادثة في الافلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة، ونواتها هي مدونة الاولى ومدونة الثانية كما سنرى ذلك في الباب الثالث والأخير من هذه الرسالة = جديدة الكلام، الحدان، الكلام الظاهري، والكلام الباطني، والوسيطان، الأشعرية والبهشمية. جديدة الفلسفة، الحدان، الرشدية، والاشراقية، والوسيطان، المشائية، والصوفية. والمركزان، المدونة الفلسفية والمدونة الدينية.

درجات ما بعد العلوم العقلية وفرعيّ الافلاطونية التي تمثل أرقى درجات ما بعد العلوم العقلية، في المرحلة الوصلية التي اكتملت في القرن الرابع، بدآيته⁽⁴³⁾، فأعدت لانفجار الافلاطونية المحدثة والحنفية المحدثة وظهور حدود المرحلة الفصلية، أعني فرعيّ ما بعد العلوم العقلية، أي التصوف الثاني والكلام الثاني، وفرعيّ ما بعد العلوم العقلية، أعني الاشراقية والرشدية. وكل ذلك في اطار «النواة - الرحم، المؤلفة من التضاف والتنافي المطلقين للباطنية الدينية والفلسفية، والظاهرية الدينية والفلسفية، مما هما صراع وجود بين الشيعة والسنة متقدم على التفرع الى نظر وعمل، ومؤسس للفرعين معا بوصفه قيامهما وبوصفهما عَرَضِيَّه، النظري (في الرياضيات والمنطق) والعملي (في السياسات والتاريخ)، وهو قيام ليس فيه انفصال بين عالمين أحدهما الاهي والثاني انساني، أحدهما ما بعد طبيعي - ما بعد تاريخي (اللاه)، والثاني طبيعي - تاريخي (الانسان)، بل هما عالم واحد يتطابق فيه ما بعد الطبيعي بالطبيعي، وما بعد التاريخي بالتاريخي، والمتطابقان الأولان بالتطابقين الثانيين، وذلك فلسفيا ودينيا في مجتمع ذاتي الحركة، وجوده هو عين نظره وحقه لكونه متبوعاً لا تابعاً .

وطبعاً، فإن العلاقة بين الصفوية والاشعرية لا تعني أن الأولى تُردّ الى الثانية ولا أنها صادرة عنها، مثلما أن العلاقة بين المشائية والبهشمية لا تعني ذينك الأمرين، بل هي تعني أن دَرَوَة المابعد النقلي، ودَرَوَة المابعد العقلي من الانساق وتحديد منزلة الكلّي حدثت بين فرعيّ الكلام وفرعيّ الفلسفة بهذا التقاطع. فالكلام المائل الى التشيع تعلق بالمشائية، والكلام المائل الى السنن تعلق بالصفوية، رغم أن المشائية أقرب الى السنّة، والصفوية الى الشيعة، كما سيتبين فيما بعد. وعلة هذا التقاطع بينة. فلما كان الاعتزال البهشمي، كما

(43) وهذه العلاقة بين الصفوية والاشعرية هي التي تمكنا من فهم المضمون المتأد بالمصطلح الافلاطوني الفيثاغوري الذي يستعمله اخوان الصفاء، كما أفهمتنا العلاقة بين البهشمية والفارابية المضمون الذي يفيد الفارابي بالمصطلح الارسطي السوفسطائي. وإذا كانت هذه العلاقة الثانية لا تثير الاستغراب، فإن الأولى تبدو لنا غير معقولة، كيف يمكن للكلام المظنون سنياً (الاشعرية) أن يكون ذا علاقة بالفلسفة المظنونة شيعة (الصفوية)؟

أسلفنا، تسليماً بتقدم الشكل العقلي على الشكل النقلي (تقدم النظر على الوحي)⁽⁴⁴⁾، وسعياً إلى وضع نظرية تُوصِلُ إلى تعقيل المضمون النقلي بتوسط التأويل، فهو بالضرورة سيلتقي بالمشائية الفارابية. ولما كان الاعتزال الأشعري، كما أسلفنا، تسليماً بتقدم المضمون النقلي على المضمون العقلي⁽⁴⁵⁾ وسعياً إلى وضع نظرية تتجاوز معقولية الشكل العقلي بتوسط الوحي، فهو بالضرورة سيلتقي بالصفوية. وفعلًا، فإن المشائية تُجيب عن مطلب البهشية، والصفوية تُجيب عن مطلب الأشعرية. فالملة الدينية والوحي دون الملة الفلسفية والعقل عند الفارابي، والملة الدينية والوحي فوق الملة الفلسفية والعقل عند الصفوية⁽⁴⁶⁾.

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن جوهر نظرية الوجود الكلي، وجوديا ومعرفيا، لا يختلف عند اخوان الصفاء عنه عند الأشاعرة، رغم استعمال الأولين للمصطلح الأفلاطوني المحدث ذي الميل الأفلاطوني الفيشاغوري. فهم ينفون قدم العالم، وشيئية المعدم والأحوال البهشية، ويثبتون حدوث العالم والصفات الموجبة، وإبداع الأشياء ذاتًا ووجودًا. كما أن المعلوم والمعمول والعقل المدرك لهما ليست جواهر، بل هي أعراض مكتسبة بفضل الإدراك

(44) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 39، «إن سأل سائل فقال: وما أول ما أوجب الله عليك قلل، النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر...» و ص 43، «فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإن الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم ما لُفَّ في أداء الطاعات واجتناب المنهات العقلية».

(45) تقدم النقل على العقل، ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص 31-33، في بيان مذهبه في دلائل العقول. وكذلك ص 284-286 في بيان مذهبه في باب وجوب النظر.

(46) الرسائل، IV، 7، الفصل 8، ص 137، «كسريان القوة الملكية في القوة الناطقة، والقوة الملكية، تعد هنا، أسمى من القوة الناطقة سمو الآلهين على الملوك، راجع سابعة الناموسيات من الرسائل ص 172. أما دونية الوحي بالإضافة إلى العقل عند الفارابي، فهي غنية عن التذليل، إذ يكفي أنه ينتسب إلى الخيال».

الحسي والتربية الدينية والخلقية، وليست أمورا ذاتية للأشياء. وطبعاً، فإن الارتباط بالنسق الأشعري المقابل للنسق البهشمي مقابلة الصفوية للمشائية، لا يعني التطابق المطلق بين المذهبين. إذ أن محاولة التوفيق تفترض بقاء الإمتياز، وخاصة بحكم الاصطلاح المختلف. لكن مسائل المنزلة الوجودية للكلبي تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي مسألة حدوث العالم وقدمه، ومسائل المنزلة المعرفية تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي طبيعة العقل الانساني والعقولات التي يدركها. وسنعالج هاتين المسألتين علجاً سريعاً لابرار العلاقة لا غير، دون تكرار التمهيد الذي عمقناه في الفرع المشائي، وذلك لأن التوازي بين العلاقتين يُغني عن الحجاج، إذ أن موضوعنا ليس هذه العلاقة بل نسق المذاهب بما هو أساس لنسق منازل الكلبي⁽⁴⁷⁾

* * * *

ولنبداً بالمسألة الاولى ، مسألة قدم العالم أو حدوثه . فهذه المسألة يعدها إخوان الصفاء من أهم أسس دعوتهم، وذلك لما يتأسس عليها من مبادئ، ولما ينتج عنها من نتائج نظرية وعملية. فأما أسسها فهي : نظرية الإبداع والخلق عن عدم، ونظرية المشيئة الالهية المطلقة، أو تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتاً ووجوداً. وأما نتائجها فهي : إثبات الصانع، والتخلص من الدهرية، وإثبات الرسائل السماوية، ونفي كفاية العقل. فلنحلل ذلك.

يقول اخوان الصفاء محددين الأساس الأول لنظرية حدوث العالم، أعني، الإبداع أو الخلق عن عدم : ثم اعلم أن كثيراً من أهل العلم ومن تكلم

(47) وجل المسائل التي اشتهرت بها الأشعرية يوافقها عليها الصفوية، ولعل أهمها مسألة خلق القرآن وقدمه، ومسألة الفعل الانساني والجبر، ومسألة الرؤية، ومسألة الارادة المرجحة الخ... وطبعاً فإن هذه الأمور هي الغالبة على الرسائل، ولكننا لا ننفي أننا نجد أحياناً ما ينافيها، مما يثبت بأن الرسائل ليست تامة التناسق. ولعل ذلك يعود الى تعدد المؤلفين الذين شاركوا في صياغتها.

في حقائق الأشياء لا يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع، وبين المخترع المبدع. وهذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه. ثم أعلم أن الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر. والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيولى. وأما الإبداع والإختراع فهو إيجاد شيء من لا شيء. وهذه المعرفة وتصور هذه الحكومة يبعد عن كثير من الرماضين بالرياضيات الحكيمية، فكيف عن غيرهم،⁽⁴⁸⁾.

ويقولون محددين الأساس الثاني لنظرية حدوث العالم، أعني تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتا وصفات وجودا، فإن سوء الفهم يؤدي صاحبه إلى سوء الظن بالحكماء. فمن ذلك ما يتوهمه كثير من الناس في حق الحكماء أنها تقول بقدم العالم وأزليته... ومن ذلك أيضا قولهم، أن الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. فظن من سمع هذا القول ولم يفهم المراد أنهم يقولون، إنها ليست بجعل جاعل أو صنع صانع، إذ كان لنفسه. وليس الأمر على ما ظنوا وتوهموا وإنما قالت الحكماء هذا القول، لما تأملت الموجودات وتصفح أحوالها، وجدت بعضها صفات، وبعضها موصوفات مختلفات، وعرفت أن علة اختلاف الموصوفات هي من أجل اختلاف الصفات. وأما اختلاف الصفات فهي لأنفسها، لأن الله أبدعها مختلفة بأعيانها لا لعل فيها. والمثال في ذلك اختلاف حال الأسود والأبيض فإنه من أجل اختلاف السواد والبياض في ذاتهما لا لعل أخرى. فمن ظن أن السواد والبياض لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية⁽⁴⁹⁾. وذلك أن الأسود هو موصوف، وإنما كان أسود لكون السواد فيه فهكذا الأبيض، إنما كان أبيض لكون البياض فيه. فاما السواد والبياض فإنهما في أنفسهما

(48) الرسائل، أولى الناموسيات ص 472 - 473.

(49) وفي ذلك إشارة واضحة إلى مسألة معمر حول لا تنامي المعاني، إذ أن تحليل اختلاف الصفات بصفات أخرى يؤدي إلى التسلسل الذي لا يتناهى، وهو ما يقتضي إيقاف السلسلة بجعل الصفات، من حيث كونها ما هي، غير معلولة بصفات أخرى، دون الزعم بأنها غير مبدعة، أي قديمة. وهذا، طبعا، نقي لشبهة العدم.

مختلفان، لا لصفة (50) فيهما بل بذاتيهما مختلفان، لأن الله تعالى أبدعهما هكذا مختلفي الذاتين (51). فهذا معنى قول الحكماء : إن السواد سواد لنفسه لا لصفة. ولم يريدوا أن السواد ليس بجعل جاعل، ولا بصنع صانع، كما توهم كثير من الناس الذين هم غير مرتاضين بالحكمة ولا متحققين بالشرعية (52).

وبين أن المبدأ الأول يقتضي نفى شينية المدوم، واعتبار فعل الابداع شاملا للوجود وللذات معا. ففي الفصول العجمية من الرسائل النفسية العقلية، يحدد الإخوان المفهومات الثلاثة التي بجمعها ينتج أن المدوم ليس

(50) في النص «صنعة عوض «صفة» . ولا معنى لكلمة «صنعة» هنا، بل السياق يقتضي كلمة «صفة» .

(51) وبين ما لهذه المسألة من علاقة واضحة بمسألة شينية المدوم واعتبار ذات الأشياء غير مجعولة لكون فعل الخلق والإيجاد لا يتعلقان إلا بإضافة الوجود للممكن بالذات. وقد أشار إخوان الصفاء لهذه المسألة رابطتين إياها بالوقف الاعتزالي والفلسفي ومقابلين بينهما وبين الموقف الأشعري : «ثم اعلم أن اختلاف العلماء في معلومات الله لم يزل أيضا من إحدى أمهات المسائل للخلاف. وذلك أن منهم من يرى ويعتقد أن معلومات الله لم تزل هي أشياء في القدم جواهر أو أعراض، لأن الشيء عندهم هو الذي يخبر عنه ويعلم. فقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجهما من العدم إلى الوجود وأخترعها وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي أهل هذا الزمان. ومن العلماء من يرى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شيء سواه. وكان عالما بأنه سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر أو أعراضا ويؤلفها على ما هي عليه الآن، ثم فعل كما علم. (الرسائل، أولى التاموسيات ص 517 - 518) وطبعا فهذا لا يفيد بأن إخوان الصفاء يميلون إلى الحلّ الأشعري، إلا إذا أضفنا إليه هذا النص حول علم الله والصور في علمه : «ثم اعلم أن الأشياء هي أعيان، أي صور غيريات أفاضها وأبدعها البارئ تعالى... ومن أخص أوصاف البارئ أنه غير الوجود : غير العالم وأصل الموجودات وعلتها... ثم اعلم أن كثيرا من ينظرون ويتفكرون في مبادئ الأمور يظنون ويتوهمون بأن المعلومات في علم الله لم تزل مثل صور المصنوعات في أنفس الصانع قبل إخراجهم لها ووضعهم إياها في الهيولى المعروفة في صنائعهم، أو مثل صور العقولات في أنفس العقلاء وتصورهم لها . وليس الأمر كما توهموا... وليس حكم الله تعالى كذلك، بل علمه من ذاته، النفسانيات ص 348 - 349. لم نحذف إلا ما يتعلق بالنموذج التفسيري العددي، أعني بالمصطلح التأويلي المستند إلى الفياغورية.

(52) الرسائل، تاسعة النفسانيات العقلية ص 356 - 357.

بشيء⁽⁵³⁾ : فإذا كان الشيء هو المعنى الذي يُعلم ويُخبر عنه ، وكان الوجود هو الذي وجدّه أحد الحواس أو تصوّر العقل ، أو دل عليه الدليل ، وكان المعدوم هو ما قَابَلَ هذه الأشياء المذكورة في الوجود ، أعنى ما أدركه الحس أو العقل أو دل عليه الدليل ، فإن الحصلة هي كونه ليس شيئاً ، إذ تلك هي معاني المعنى الذي يُعلم ويُخبر عنه .

وأما المبدأ الثاني ، فيقتضي نظرية الخلق المستمر التي يؤكدّها الإخوان بصورة واضحة : « اعلم أن أكثر العقلاء يظنون ويتوهمون أو وجود العالم من الله تعالى كوجود الدار المبنية من البناء ، المستقلة بذاتها المستغنية عن البناء بعد بنائه . وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا ، لأن بناء الدار تركيب وتآليف من أشياء هي موجودة بأعيانها قائمة بذواتها ، كالتراب والماء والحجارة والأجر والجص واللبن والخشب وما شاكلها . وليس الإبداع والاختراع تركيباً وتآليفاً ، بل إحداثاً واختراعاً من العدم إلى الوجود . والمثال في ذلك كلام المتكلم وكتابة الكاتب : فإن أحدهما يشبه الإبداع وهو الكلام ، والآخر يشبه التركيب وهو الكتابة . فمن أجل هذا صار إذا سكت المتكلم بَطُلَ وَجْدَانُ الكلام ، فإذا أمسك الكاتب لا يَبْطُلُ الوجودُ من الكتابة . فوجود العالم من الله كوجود الكلام من المتكلم ، إذا أمسك عن الكلام بَطُلَ وَجْدَانُ الكلام⁽⁵⁴⁾ .

تلك هي أسس مسألة خلق العالم وما تقتضيه . أما نتائجها وما تقتضيه ، فهي : إثبات الصانع المبدع ، ونفي الدهرية ، وإثبات الرسالات ، ونفي الاستغناء عنها بالعقل . والنتيجة الأولى لنظرية حدوث العالم هي إثبات الصانع : ثم اعلم أن أحد الآراء الصحيحة المنتجة لنفوس معتقديها ، اعتقاد الموحدين بأن العالم مَحْدَثٌ ، مَخْتَرَعٌ ، مَطْوِيٌّ في قُبْضَةِ بَارِيهِ ، مُحْتَاجٌ إليه في بَقَائِهِ ، مُتَقَرِّرٌ إليه في دَوَامِهِ ، لا يستغني عنه طرفة عَيْنٍ ، ولا عن إِمْدَادِ الفيض عليه ساعة فساعة ، وأنه لو منعه ذلك الفيض ، والحفظ ، والإمسāk

(53) الرسائل ، عاشره النفسانيات ص 385 .

(54) الرسائل ، تاسعة النفسانيات ص 350 . 351 .

لحظة واحدة لتهافتت السماء، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب وعُدمت الأركان، وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة، بلا زمان، كما ذكر الله تعالى بقوله : «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ، وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ»⁽⁵⁵⁾ وبقوله تعالى : «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ»⁽⁵⁶⁾،⁽⁵⁷⁾ .

أما النتيجة الثانية، فهي إثبات الرسالات والحاجة الى الوحي : فأمّا من يعتقد خلاف ذلك القول بقدم العالم ، وهو يعتقد أن العالم محدث مصنوع بقصد قاصد وفعل حكيم، فإنه يعرض له، عند ذلك، خواطر عجيبة، وفكر، وروية، واعتبار، وبصيرة، وسؤالات طريفة، ومباحث لطيفة عن العلوم الشريفة، ويكون في ذلك النجاة ، والسبب لانتباه النفس من نوم الغفلة... وإن وفق لفهمهما بالهام من الله تعالى، فذلك هو الوحي والنبوة، وإن عزّ عليه، فعليه محالسة الحكماء والمباحث معهم.⁽⁵⁸⁾ .

وإذا كان من مقتضيات النتيجة الأولى التخلص من السلوك الدهري المادي المعض، والتشبث بحياة أسمى من الدنيا وأرقى من الحاجات البهيمية، فإن من مقتضيات النتيجة الثانية التسليم بالإختيار المطلق لما عليه الوجود والشرعية، ومن ثم الحاجة الى الرسالة والعلم المبينة لحقايا الغايات الالهية : «ولا تقدر أيضا، ولا ينبغي أن تظن أن وجود العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه، مثل وجود نور الشمس في الجو طبعاً لا اختياراً منها، ولا تقدر أن تمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك طبعها رب العالمين. فأمّا الباري تعالى فمختار في فعله إن شاء فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركاً، مثل المتكلم القادر على الكلام، إن شاء أمسك وسكت. وهذا حكم إيجاد الباري تعالى واختراعه، إن شاء أفاض جوده، وفضله، ونعمته، وإحسانه،

(55) قرآن كريم 40 . 41 طاهر...إبقية الآية : ... إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا..

(56) قرآن كريم 66 . 67 الزمر. «إبداية الآية وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... [البقرة] وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ..

(57) الرسائل، سابعة النفسانيات ص 296.

(58) الرسائل ، ثامنة النفسانيات ص 340 . 341 .

وإظهار رحمته وحكمته، وإن شاء أمسَكَ عن الفعل تركًا، وإن شاء لم يمتنع عن إيجاد فعله صنعًا، هو قادر على الفعل وترك الفعل اختياريًا⁽⁵⁹⁾. ذلك أن الوجود والشرع، لو كانا ضروريَّين، في كونهما ما هما عليه، لاصبح الإنسان غنيًا عن الوحي، قادرًا على الاكتفاء بالعقل وحده لمعرفة ما لا دخل للتوقيف والاختيار الالهي فيه، أي أن نظرية التوقيف الوجودي والشرعي هي الأساس الضروري لنظرية الوحي والرسالات السماوية، وذلك هو أهم المبادئ الأشعرية، وهو المر في الجمع بين المضمون العقلي والشكل النقلي في الرسائل الصغوية.

* * * *

ولنأت الآن إلى المسألة الثانية، مسألة المنزلة المعرفية للكلي، أعني طبيعة العقولات (والعقل) ومدلولها الواقعي أو الاسمي، بادئين بالإشارة إلى أن الكليات، عند اخوان الصفاء، لها مدلولان أحدهما يعني ما هو كلٌّ دون أن يكون كليًا وهذا هو معنى الكليات التسع⁽⁶⁰⁾، والثاني يعني ما هو كليٌّ دون أن يكون كلًّا وهو معنى الألفاظ المنطقية أو العقولات المكتسبة من الحس⁽⁶¹⁾. وإذن، ففي الخاليتين ليس للكلي، بمعنى الكلي العقلي ذي الوجود الجوهري المفارق (أفلاطون)، أو الهايث (أرسطو)، أو حتى الفاض (أفلوطين)، أدنى وجود في رسائلهم⁽⁶²⁾.

ولندتكر بالأساس الوجودي للكلي المعرفي في الذات الالهية، وفي الأشياء، وفي العقل الانساني. فالكلي منفيٌّ في هذه الحالات الثلاث. فلا

(59) الرسائل، أمانة النفسانيات ص 338.

(60) الرسائل، ثمانية النفسانيات ص 202 مثلاً.

(61) الرسائل، عاشره الرياضيات ص 395 فصل الألفاظ الستة، وكذلك فصل العقولات ص

401 منها والرسالة الحادية عشرة من الرياضي المدخل والفصل الأول ص 404 - 408

والرسالة الأولى من الناموسيات ص 401 إلى 403.

(62) وذلك لأن جميع الوجودات عينيات أغيار، أو أعيان غيريات.

وجود لصور في ذات الالاه⁽⁶³⁾ ، ولا وجود لصورٍ ذَوَاتٍ متقدّمة على وجود الأعيان⁽⁶⁴⁾ ، ولا وجود لصور معقولة في عقل الإنسان⁽⁶⁵⁾ ، بل معقولات العقل الإنساني ليست إلّا حصيلة تجربته⁽⁶⁶⁾ . والعقل الإنساني نفسه غريزة وفعلٌ للنفس الإنسانية، وليس جوهرًا⁽⁶⁷⁾ . ولا نجد أدنى كلام عن نظرية العقول العشر⁽⁶⁸⁾ ، ولا عن نظرية العقول الأربعة⁽⁶⁹⁾ ، بحيث إنّ آلية المعرفة، رغم الإصطلاح الأرسطي أحياناً، هي الآلية الكلامية لا غير، فالعقل هو التمييز الغريزي الذي يتّصف به الإنسان.

بل نجد، فضلاً عن ذلك، أن عرض الرسائل للألفاظ الخمسة، موضوع المدخل الذي ألفه فرفوريوس، يتعامل معها على أنها ألفاظ لا غير، بمعنى أن الكلية لا تُدرس فيها بما هي معقولات، بل بما هي أسماء وألفاظ⁽⁷⁰⁾ . وحتى عندما وقعت الإشارة إلى نظرية الأحوال، وهي إشارة وحيدة، فإنها عُرِضت بوصفها مجرد إضافات لا غير، ولم يُعطَ لها المدلول الواقعي الذي لها عند أبي هاشم⁽⁷¹⁾ ، ثم إنهم وجدوا أشياء شتى تقع على شيء واحد لم يتغير في ذاته، بل من أجل إضافته إلى أشياء شتى، فسموها جنس المضاف، مثال ذلك رجل يسمى ابناً، وأباً ، وأخاً، وزوجاً، وجاراً، وصديقاً، وشريكاً،

(63) الرسائل، تاسعة النفسانيات، الفصل الثالث ص 349.

(64) رغم مناقضة الفصل الخامس من تاسعة النفسانيات، الذي لا يلائم باقي النصوص.

(65) الرسائل، أولى الناموسيات، ص 424 ، التوفيق بين فطرية المعرفة واكتسابها.

(66) الرسائل، أولى الناموسيات، ص 425.

(67) بل الفيض عندهم ذو درجة واحدة ، المُقَاس الأول أو العقل، تتلوه النفس قضيئها أو الهيولي، وفيها تضع النفس صناعتها (نظام العالم)، وفي العالم الأسفل تضع الطبيعة صناعتها (الأصباغ والأشكال والصور)، وهذا العقل الوحيد هو العقل الفعّال. ولا وجود لعقول أخرى وسيطة بين الالاه والإنسان. وهو عين فعل الخلق أو الأمر .

(68) مثلما خلعت نظرية تكوين العالم من سلسلة العقول العشرة، خلعت نظرية المعرفة من العقول الأربعة ، الفعّال والهيولاني والمستفاد والذي بالفعل، بل هي انحصرت في النفس لئلا تُلغى لا غير.

(69) الرسائل، أولى الناموسيات ص 421.

(70) الرسائل، عاشره الرياضي ص 395.

(71) كما بينا ذلك في فصل الكلام ا . 4 و 5 .

وما شاكلها من الاسماء التي لا تقع الا بين اثنين يشتركان في معنى من المعاني، وذلك المعنى لا يكون موجودا في ذاتيهما، ولكن في نفس الفكر سموها جنس المضاف، واصحاب الصفات⁽⁷²⁾ يسمون هذه المعاني احوالا،⁽⁷³⁾.

إن التجربة، الخالصة لنظرية المعرفة الصفوية والتاويل الأرسطي للمفهوم التذكر الأفلاطوني⁽⁷⁴⁾، والنفي المطلق لواقعية الكلي المفارق أو الهايث⁽⁷⁵⁾، يجعل نظرتهم في الكلي اسمية خالصة، رغم ما قد يوحي به نموذجيتهم العديدة من واقعية فيثاغورية، لكون النموذجية العديدة، عندهم، ليست فيثاغورية، ولا هي أفلاطونية.

فهي ليست فيثاغورية لعتين، أولا، لأن وظيفة الأعداد نموذجية لا غير، وليست هي طبائع الأشياء. وهي نموذجية بمعنيين، بمعنى نظام الصناعة الالهية⁽⁷⁶⁾، وبمعنى نظام علم الانسان لهذه الصناعة⁽⁷⁷⁾، وإذن فهي ليست طبائع الأشياء، بل هي نظام فعل الإبداع ونظام علمه، وثانيا، لأن هذا النموذج لا يقوم بذاته، بل هو بحاجة الى الآله والى الإنسان، وهو إذن دون

(72) وإذن فمدلول الحال هنا غير مدلوله عند أبي هاشم، إذ أن نسبته الى أصحاب الصفات تعني الأشاعرة خاصة والسنة عامة. أما الدلالة الواقعية للحال عند أبي هاشم فهي واضحة من مقابلتها للأسمية الأشعرية كما يقابل بينهما الشهرستاني في نهاية الأقدام. ولكونها، خاصة، بدلا عن الصفات، فكيف إذا كانت معناها البهشمي، تنسب الى أصحاب الصفات؟

(73) الرسائل، الحادية عشرة من الرياضية ص 407.

(74) الرسائل، أولى التاموسيات ص 424.

(75) وهو معنى الأشياء أعيان غيريات الذي يكثر ترددها في الرسائل، ونفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي الفرق بين الصور التمامية والصور العرضية أو على الأقل الحد منه، لكونها جميعا من صنع الطبيعة في ما دون القمر، ومن صنع النفس في ما فوقه، وهي من ثم نسبّ وأضافت وليست جواهر، بمعنى قيامها الذاتي المفارق أو الهايث.

(76) الرسائل، الأولى من النفسانيات العقلية الفصل الأول ص 178 وما بعدها.

(77) الرسائل، الثانية من النفسانيات العقلية الفصل الثاني والثالث ص 200

هذين الذاتين واقعية⁽⁷⁸⁾ : إنه فعلٌ أو حُكْمٌ فعلٍ للذاتين المبدعه والعالمه في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ (الالاه)، وفي الطبيعة والتاريخ (الإنسان خليفته)⁽⁷⁹⁾ .

وهي ليست افلاطونية، لعلتين كذلك ، أولا ، لانعدام الثنائية الرياضية المميزة بين الرياضيات الوسيطة والرياضيات المثالية، بل الرياضي عندهم هو المقصود بمضمون الرسائل الرياضية. وهو مضمون يجمع كل الأفعال الإنسانية النظرية والعملية التي تخضع للانتظام الذي يقبل التحديد، بمعنى التحديد الرياضي كمفهوم العلائق النسبية بين العناصر المكونة للظاهرة. والعبارة الرياضية أو صيغة العلاقات الرابطة بين العناصر المكونة هي التي اعتبرها إخوان الصفاء جوهر العلم وجوهر الصناعات الإلهية والطبيعية والإنسانية⁽⁸⁰⁾. وإذا سلمنا بوجود ثنائية رياضية عند إخوان الصفاء، فهي بمعنى الرياضي النظري (الذي موضوعه الأرواح) والرياضي العملي (الذي موضوعه الأجسام)، وكلاهما علمي، إذ أن نقصان التحديد في الثانية علقته فجاجة المادة لا غير. وهي ثانيا ، ليست افلاطونية، لأن النموذج ليس أسمى بما هو نموذج له، ولا هو حتى غيره بل هو مجرد مثال منه في علم الإنسان، إذ أن الالاه المبدع غني عن النموذج والمثال يصنع على منواله، أي أن الرياضي ليس ضروريا الآ ضرورة اضافية الى الإنسان. أمّا الالاه، بما هو مبدع، فكان يمكن أن يكون ابداعه على غير ما هو كائن، ما دام النموذج ليس متقدما على الإبداع، لا تقدما بالزمان، ولا تقدما بالذات، ولا بالشرف والرتبة.

(78) الرسائل ، ثمانية النفسانيات، الفصل الثالث ص 200 ، وعلى رأي الإخوان أن الواحد وما بعده محتاج الى الغير، وهو العادة.

(79) أي علم النسب الذي يستند اليه جميع الصناعات العلمية والعملية الإنسانية مثل استناد فعل الإبداع الكوني (العالم) وفعل الإبداع الشرعي (القرآن والرسالات جميعا) الالهيّين اليه.

(80) الرسائل ، سادسة الرياضيات ، ص 257 .

ما معنى النمذجة الرياضية عند إخوان الصفاء إذن؟ ليست الكائنات الرياضية هي النموذج، بل تكوينها أي نظام تولدها هو الذي هو نموذج لنظام تولد الموجودات. ونظام التولد ليس أحد الموجودات بل هو فعل الإيجاد. وهذا الفعل هو المقصود بالعقل أو الفاضل الأول من الآلاء. وهذا الفاضل الأول ليس مفعولاً، بل هو فعل أو هو «المفعول - الفعل»، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، لما كان واحداً بالحقبة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحداً بالحقبة، بل وجب أن يكون واحداً متكثرًا مثنوياً مزدوجاً، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، أول ما بدأ «بفعل» - واحد - مفعولاً - واحداً - متحداً - بفعله، الذي هو علة العلل، فلم يكن واحداً بالحقبة بل فيه مثنوية. فلذلك قالوا أنه أوجد وأخترع أشياء مثنوية مزدوجة وجعلها قوانين الموجودات وأصول الكائنات،⁽⁸¹⁾ . وهذه القوانين التي أوجدها فعل الآلاء الأول «ومفعوله - الفعل»، تتميز بالتعدد شرط الإضافات والنسب التي تمثل نموذج الصناعات الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية. والمصنوع الكلي لهذه الصناعات، الذي هو الوجود، ليس مؤلفاً من جواهر، ما دام يقاس على الكائن الحي الواحد الذي تعدّ أجزاؤه مجرد أعضاء، ووحدته الجوهرية الحقيقية هي قانون التناسب العام بين أجزائه. وهي هذا العقل الأول الذي ليس له من ذاته أدنى قيام، لكونه «فعلاً - مفعولاً، للذات الإلهية الواحدة من كل جهة.

وهكذا إذن تكون مسألة منزلة الكلي الوجودية، في رسائل إخوان الصفاء، من أهم المسائل الفلسفية الدينية. وتتمثل أهميتها الأساسية في ادخالها ضمن الوصل الذي أشرنا إليه بين ما بعد الطبيعي - الطبيعي (الإبداع الطبيعي) وما بعد التاريخي - التاريخي (الإبداع الشرعي) ، وذلك ما يتحدّد في نظرية الخلافة الإنسانية التي تحدّد للإنسان، في عالم الأرواح والأجرام، دوراً هو دور العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعملين (السياسيات والتاريخ) قياساً على المستخلف، أي الآلاء. فالعالم مدينة الأهمية

(81) الرسائل ، الثانية من النفسانيات ص 201 .

ميثافيزيقية وميتاتاريخية مقيسة على الدولة التي هي مدينة انسانية فيزيقية -
وتاريخية. ومثلما تقاس المدينة الالهية على المدينة الانسانية، فكذلك تقاس
المدينة الانسانية على المدينة الالهية. ومنزلة الكلّي فيهما واحدة : أي إن للعالم
بعداً طبيعياً وتاريخياً هو حضور المدينة فيه، وللمدينة بعداً مابعد - طبيعياً
وما بعد - تاريخياً هو حضور العالم فيها. وهذا الحضور هو بتوسط المعرفة
النظرية الفلسفية والدينية. وذلك الحضور هو بتوسط المعرفة العملية الفلسفية
والدينية. لذلك صارت السياسة والرياضة ، بما هما عمل النظر، فعلين
محققين للإرادة الالهية بتوسط العلماء أصحاب الناموس. وصار التاريخ
والمنطق، بما هما علم ذلك العمل بالسياسة والرياضة، ادراكاً لهذا العمل
الديني. وإذن ،

(1) فالرياضيات والسياسيات، أو التّريض والتّسييس، فعلان ابداعيان
عند الاله وعند الإنسان في مادة هي الوجود بما هو طبائع عالمية أو
انسانية. وليس الكلّي النظري فيهما إلا ذريعة هذا الفعلي وقانونه.

(2) والمنطق والتاريخ، أو النّظلة والأرغنة، فعلان تعليميان أو خطايان
عند الاله متوجها الى أصحاب الناموس، وعندهم متوجهين الى البشر
لتعليمهم . وليس الكلّي العملي فيهما إلا ذريعة هذا الفعل وقانونه.

وبذلك يصير العالم والإنسان، بما هما كائنات طبيعيتان (ما بعد الطبيعة
—> الطبيعة)، من جنس المدينة والإنسان بما هما كائنات تاريخيتان (ما بعد
التاريخ —> التاريخ). وكلا الحيزين ثنائيتي الأبعاد ، فما بعد الطبيعة -
الطبيعة، أو الوجود بما هو خاضع للكلّي النظري، مؤلف من عالم الأرواح
وعالم الأجرام، وما بعد التاريخ - التاريخ، أو الوجود بما هو خاضع
للكلّي العملي، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام. وعالم الأرواح في
الحيز الأول (الملائكة والعقل الكلّي، والنفس الكلية) متصل بعالم الأرواح في
الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العلمية) ، وعالم الأجرام في الحيز الأول
(الأجرام السماوية والطبائع المادية السفلية) متصل بعالم الأجرام في الحيز
الثاني (أصحاب الصنائع العملية) . لذلك كانت المدينة، مثل العالم، مدينة

روحية، ومدينة مادية ، والاولى غاية سيّدة، والثانية وسيلة مَسوّدة، فطابق
«ما بعد التاريخ - التاريخ»، «ما بعد الطبيعة - الطبيعة».

ولما كان الإنسان خليفة الالاه في العالم، فإنه المحقّق لغاياته في بعديها
المادي والروحي ؛ وبذلك يصبح التاريخ الانساني تاريخا لفعله بالعلم
النظري، وبالعلم العملي في الطبيعة والمجتمع، مواصلةً لفعل الالاه فيهما.
وهذا الفعل هو التّريضُ والمنطقُ نظريًا، والتّسييسُ والأرغنةُ عمليًا. وليست
المنزلة التي تنتسب الى الكلي العلوم والعمول الآ هذين الدورين الروحي
والمادي (في الوجود بما هو طبائع، وفي التاريخ بما هو شرائع) الجامعتين
من الإنسان، بما هو خليفة (الإنسان كإنسان، ثم الإنسان الامام)، في تاريخه
مواصلًا للالاه في ما بعد التاريخ، مواصلةً الفاعلي رياضيًا، ومنطقيًا،
وسياسيًا وتاريخيًا. لذلك أصبحت المعرفة النظرية (الرياضيات والمنطق
وتطبيقاتهما ما بعد الطبيعية والطبيعية الالهية، وفي الصناعات العلمية
والصناعات العملية العقلية، بما هي تربية للإنسان إنسانيًا) معرفة عملية في
جوهرها، وهي هي عينها ذرائع المعرفة العملية (السياسيات والتاريخ
وتطبيقاتهما ما بعد التاريخية والتاريخية الالهية، وفي الصناعات العلمية
والصناعات العملية العقلية بما هي تربية للإنسان إنسانيا)⁽⁸²⁾ .

ومعنى ذلك أن الشكل النقلي الذي اعتمدته الصفوية بديلا عن الشكل
العقلي، علته تحويل السياسيات والتاريخ، بما هما علما عمليان، الى تسييس
وأرغنة . والمضمون العقلي الذي اعتمدته بديلا عن المضمون النقلي، علته
تحويل الرياضيات والمنطق، بما هما علما نظريان، الى تريض ومنطقية .
وذلك للمطابقة بين المنظار العقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما
بعد الطبيعي والطبيعي مَرَجَعًا ما بعد التاريخي والتاريخي اليهما، والمنظار
النقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما بعد التاريخي والتاريخي
مَرَجَعًا ما بعد الطبيعي والطبيعي اليهما. وإذن فهذه المزاوجة بين الشكل

(82) وسياتي بيان هذه النسب بين العلمين النظريين وموضوعيهما، والعلمين العمليين
وموضوعيهما، وفعليّ الخلق والأمر في الذاتية الالهية المتعالية.

النقلي والمضمون العقلي ليست إلا المزاوجة بين منزلتيّ الكلّيّين المُرجّعة للعملي إلى النظري (الفلسفة)، والمُرجّعة للنظري إلى العملي (الدين).
لذلك صارت معادلةً منازل الكلّي في النسق الصفوي خاضعةً للتحديدات التالية ،

(1) فالرياضيات هي الترييضُ أو العلم النظري بما هو عامل ، وفيه تتطابق صورة العلوم وصورة الوجود، بما هو طبائع أو كلي نظري، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(2) والسياسيات هي التسييس أو العلم العملي بما هو عامل ، وفيه تتطابق صورة المعلوم وصورة الوجود، بما هو شرائع أو كلي عملي، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(3) والمنطق هو المنطقة أو علم العلم النظري ، إنه التعليم النظري، أو ميزان علم النظر العامل (موضوعه التحديد الأول).

(4) والتاريخ هو الأرخنة أو علم العلم العملي ، إنه التعليم العملي، أو ميزان علم العمل العامل (موضوعه التحديد الثاني).

وبذلك يتضح التوازي بين فعليّ الآله الإيجاديّين ما بعد - طبيعيا وما بعد - تاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعليّ الخطأيّين طبيعيا وتاريخيا (المنطقة والأرخنة)، وفعليّ الإنسان الإيجاديّين طبيعيا وتاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعليّ ما بعد طبيعيا وما بعد تاريخيا (المنطقة والأرخنة) ، وسيتضح هذا التقاطع في الأفعال، من خلال طبيعة الثمرات الحاصلة من هذه الأفعال:

| الافعال الثمرات | فعل الإنسان ، الطبيعي = التاريخي | | فعل الآله ، ما بعد الطبيعي = ما بعد التاريخ | |
|--------------------|-------------------------------------|------------------|--|----------------------------|
| | في الأرواح | في الأجرام | في الأرواح | في الأجرام |
| ثمرة الترييض | الصناعات العلمية | الصناعات العملية | نظام العالم الروحي الرياضي | نظام العالم المادي الرياضي |
| ثمرة التسييس | المدينة الروحية | المدينة المادية | الملكوت | الملك |
| ثمرة المنطقة | المقائد | الفقه | نظام العقل الإنساني | نظام الجسم الإنساني |
| ثمرة الأرخنة | الناموس | السلطان | الشريعة النظرية | الشريعة العملية |

وعلى هذا التوازي والمطابقة بين عالمي الآله والإنسان، أو المستخلف والمستخلف، ببعديهما الروحي والمادي، وحضور الأول في عالم الثاني (الإيجاد والتشريع) وحضور الثاني في عالم الأول (العلم والعمل) تأسست نظرية الدولة . الكنيسة ذات الإمام المعصوم المتأخّر للآله (العالم = الكنيسة)⁽⁸³⁾ ، بوصفه الواسطة العلمية (الرياضيات، والمنطق) ، والعملية (السياسيات، والتاريخ) وساطة معصومة .

لذلك سنرى كيف أن محاولة تجاوز منزلة الكلبي النظري والعملي التي تأسست عليها هذه الفلسفة - الدين، اقتضت إعادة النظر في سلم هذه العلوم لمحاولة الفصل بين أسرار الأفعال الإلهية وخصائص الأفعال الإنسانية، لكون الأولى من الغيب الذي لا يمكن حصره في علم الإنسان له، والثانية اجتهادية لا يمكن أن نزع لها العصمة ومطابقة الفعل الإلهي. وهي إعادة نظر استلزمت ضرورة الإطاحة بالدولة - الكنيسة، المستندة إلى السلطة الروحية المعصومة، في العلمين النظري والعملي (وذلك هو جوهر إصلاح ابن تيمية للعقل النظري المعد لإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون)⁽⁸⁴⁾ .

* * * *

وهكذا تبدو المشائية (الفارابي) قد ركزت خاصة على تحديد المنزلة النظرية للكلبي، والصفوية (إخوان الصفاء) على المنزلة العملية، دون أن تخلو الأولى من البحث في العمل، والثانية من البحث في النظر. لكن بحث الأولى في العمل كان، هو بدوره، نظرياً (وضع نظرية المدينة الفاضلة)، وبحث الثانية في النظر كان، هو بدوره، عملياً (وضع تدبير يجعل العلوم النظرية تصبح

(83) الرسائل، ثمانية الناموسيات، الفصل الأول ص 204 .

(84) ابن خلدون، المقدمة الأولى من الباب الأول، في رده على ابن سينا نفياً للحاجة إلى النبوة في تنظيم الدولة والحياة العمرانية ص (72 - 73). دون نفى لساندها عند وجودها .

أداة فعل في المدينة الروحية : الصناعات العلمية . وفي المدينة المادية : الصناعات العملية) . وقد التقت المشائية، لتلك العلة، بالكلام البهشمي الذي وضع شرط اخضاع الكلّي العملي للكلّي النظري في الخيفية المحدثّة (نظرية الأحوال التي تضع حدوداً لفعل الآله، من خلال اخضاع جال العالمية الى حال المعلومية، بما هي ذات لها من ذاتها ماهيتها، حتى في حال عدمها، وليس لها من الآله الآ عَرَض الوجود) . والتقت الصقوية، لتلك العلة كذلك، بالكلام الأشعري الذي وضع شرط اخضاع النظر للعمل في الخيفية المحدثّة (نفي نظرية الأحوال، ووضع نظرية الصفات الموجبة تحليلها لإرادة الآله من ذوات الأشياء كحدود لها ، وما نفي شئنية المعدم الآ تحرير مطلق لإرادة الخالقة التي يعود اليها خلق الذات ماهيةً ووجوداً، والإمسك بها بالخلق المستمر الذي يمدها بالبقاء) .

ما الذي آل اليه اللقاء بين البعد «الأرسطي - السوفسطي» من الافلاطونية المحدثّة والبعد البهشمي من الخيفية المحدثّة نظرياً وعملياً ؟ وما الذي آل اليه، قياماً على اللقاء الأول، اللقاء بين البعد «الافلاطوني - الفيشاغوري»، من الافلاطونية المحدثّة والبعد الأشعري من الخيفية المحدثّة نظرياً وعملياً ؟ فالغرابي قد درس تجربة تعقيل علوم النقل من وجهها النظري (في الحضارة العربية)، وعلوم العقل من وجهها النظري (في الحضارة اليونانية)، وانتهى الى اخضاع الدين الى الفلسفة، اخضاع العمل الى النظر، في كل منهما. لذلك غاب الدور العملي للعلوم النظرية وللعلوم العملية. وإخوان الصفاء درسوا تجربة تعقيل علوم النقل من وجهها العملي (في الحضارات الدينية خاصة) وعلوم العقل من وجهها العملي (في جميع الحضارات)، وانتهوا الى اخضاع الفلسفة الى الدين، اخضاع النظر الى العمل، في كل منهما. لذلك غاب الدور النظري للعلوم النظرية وللعلوم العملية . اكتفى الأول بالنظر خاصة في النظر والعمل . واكتفى الثانون بالعمل خاصة في النظر والعمل.

وبَيَّن أن المحاولة الفارابية، مثل المحاولة الصفوية، لم تتميز بمضمون علمي جديد خلت منه علوم عصرها عقلا ونقلا^(*)، لكنهما حددتا طبيعة الانقلاب الشكلي في منزلة الكلّي النظري والعملي، خلال المرحلة التأسيسية للفلسفة العربية ببعديها النظري والعملي، وبتعبيريهما العقلي والنقلي. والفرق بين الأولى والثانية يتمثل في كون الأولى جعلت من النظر نفسه موضوعها الأساسي، والثانية من العمل نفسه موضوعها الأساسي، وليست المنظورات ولا المعمولات هي الموضوع، ظناً بأن هذه قد تمت في علوم العقل وعلوم النقل. وهذا الموضوع الجديد (النظر والعمل) وليس المنظر ولا المعمول، هو جوهر ما أضافته محاولة الفارابي وإخوان الصفاء.

ومثلما درسنا الدور النظري لذروة الرياضيات، أعني علم الجبر الذي مكّن من تجاوز عقبة اللامتنطق في الرياضيات القديمة حسب الفارابي، بفضل الجمع بين الهندسي والعددي جمعاً يدخل ثمرات التَّنْقِ على اللامتنطق، فإننا سندرس هنا الدور العملي لذروة الرياضيات، أعني نظيره في الصناعات العملية الذي سيُمكّن من تجاوز اللامتواطئ في نظرية الوجود القديمة حسب إخوان الصفاء، بفضل الجمع بين الطبائع المختلفة جمعاً يدخل التواطؤ على اللامتواطئ، بحيث إن الدور النظري للجبر الذي أدركه الفارابي جيّد الإدراك، بعد أن أبرز التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية)، يوازي الدور العملي للنسب الذي أدركه إخوان الصفاء جيّد الإدراك، بعد أن أبرزوا التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية الالهية أو الإنسانية)⁽⁸⁵⁾.

وإذا كان الفارابي لم يتجرأ على رد جميع العلوم الى ذروة الرياضيات النظرية (علم النسب الجبرية)، فإن إخوان الصفاء، كما سنرى الآن، أقدموا

(*) ويصح ذلك على كل فلسفة عربية كانت أو غير عربية، إذ بوصفها ما بعد العلم والعمل، فهي دائماً تالية. ألم يقل هيجل، مثلاً، إن بومة مينارفا لا تطير إلا عند الأصيل؟
(85) الرسائل، ثمانية الرياضيات، المدخل، ص 80، «وهذه الهندسة النظرية تدخل في الصناعات كلها. وذلك أن كل صانع، إذا قدر في صناعته قبل العمل، فهو ضرب من الهندسة العقلية».

على ذلك ، واعتبروا علم النسب هو جوهر جميع العلوم الأربعة بما هي أفعال ، وهو قانون ثمراتها أو مفعولاتها الأربعة في الصناعات الأربع : الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية ، فقد بان أن علم نسبة العدد علم شريف جليل ، وأن الحكماء ، جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم فعلى هذا الأصل أسسوه وأحكموه ، وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم ، إذا كانت كلها محتاج إلى أن تكون مبنية عليه . ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل⁽⁸⁶⁾.

فكيف آلت جميع العلوم النظرية والعملية إلى هذا العلم بما هو جوهر الترييض النظري (الصناعات العلمية) والعملية (الصناعات العملية)؟ يكفي، لفهم ذلك، أن ندرس ترتيب العلوم بحسب وظائفها الناجمة عن هذا الانقلاب في تحديد العلاقة بين النظري والعملية . فالأمر الأساسي الذي استمدته الصنفوية من علم العمل النقلي، وجعلته شكلا لمنظومتها هو قلب العلاقة النموذجية بين الشريعي والطبيعي . فبينما نجد الفلسفة تعتبر الكون نموذجاً للمدينة بتوسط نظام ملكات النفس، نجد الدين قد عكس، فجعل المدينة نموذجاً للكون والنفس، بتوسط نظام وظائف الدولة الإلهية والإنسانية. وفي الحالة الأولى يكون الإلاه والمشرع منفصلا بالكلية النظري (الطباع) والعملية (الشرائع) اللذين يعدّان جوهرين ذاتيين للأشياء ، ويكون الإلاه المشرع ، في الحالة الثانية ، فاعلا للكلية النظري والكلية العملية اللذين يصبحان حصيلة لفعله ، بل هما عين فعله لا غير . وينتج عن ذلك تصوّر غريب لطبيعة المعلوم والمعمول التي تصبح ، مثل الظواهر السياسية، ممكناً رجحاً مرجحاً ذاتاً ووجوداً ، وليس له من ذاته لا القيام الماهوي، ولا القيام الوجودي ، وتلك هي نظرية الخلق المستمر .

وبذلك يكون العلم الأول هو السياسة أو التسييس ، بما هو رياضة أو ترييض كابداع، ويتلوه التاريخ ، بما هو منطقة أو خطاب يطلع الإنسان على الإبداع الوجودي، بالإبداع الشرعي أو الرسالة. فيتطابق معطيا التماظهر

(86) الرسائل ، الرياضية ، السادسة في النسب ص 257 .

الالهي ، الكوني الذي هو سياسة رياضية، والشرعي الذي هو تاريخ منطقي يتوجه الى الإنسان لمخاطبته بالرسالات المؤرخة للعلاقة بين الاله والكون ، والمخاطبة للإنسان أو المَعْلَمَة بالمنطق أو الحكمة والموعضة الحسنة . وهذه العلوم الأربعة ، التسييس والترييض والأرخنة والمنطقة ، تعود جميعا الى أولها الذي هو : علم التناسبات الإيجادية الأهيا ، ونفسيا وطبيعيا ، وإنسانيا ، على مستوى الصناعات العلمية، والعملية، وعلم التناسبات المعرفية تكليفاً أهيا، وعبادة انسانية.

الترييض هو إذن علم التسييس الالهي، أو تكوين المدينة الالهية (إبداع العالم)، وعلم التسييس الإنساني أو تكوين المدينة الإنسانية (إبداع المدينة). والعمل الأول يُنتج الموضوع الذي يعلمه الإنسان وينفعل به عقله انفعالا كلياً نظري ، رغم كونه، من حيث الطبيعة، عملياً ، هو نظري في علم الإنسان، وهو عملي في فعل الإبداع الالهي . ولكنهما ، بما هما ترييض وتسييس إنسانيان يتحولان، في خلافة الإنسان للرب لاتمام الإبداع الطبيعي والشرعي الالهيّين، يتحولان عند الإنسان كذلك الى عمل ابداعي لا يكون فيه الإنسان منفعلا، بل يصير فاعلا .

وإذا كان الإنسان، بالإضافة الى الترييض والتسييس والأرخنة والمنطقة منفعلا، بالإضافة اليها من حيث هي فعل الاله، وفاعلا بها من حيث هو خليفته فإن الكائن الرياضي والمنطقي (الكلي النظري) والكائن السياسي والتاريخي (الكلي العملي) ليس الا فعلاً محالاً لا يقوم بذاته، بل بفاعله ويقابله، وهذه الأفعال النظرية والعملية ليست إذن موجودات وجواهر بل هي أفعال وإضافات لا غير. وهذه الإضافات هي عين موضوع علم النسب الرياضية والسياسية والمنطقية والتاريخية، وكلها تعود الى الأولى، أعني الرياضية.

وطبعا فهذه المنزلة ليست أفلاطونية، (لأن الكلي الرياضي أو الشيء الرياضي أصبح فعلا أو علاقة وليس ذاتا)، ولا هي أرسطية (لأن الكلي ليس قوة في مادة، بل هو قدرة ابداعية في صورة). وقد أمكن ذلك بفضل

تجاوز الثنائية المقابلة بين علم النظر وعلم العمل، حيث يكون العقل منفعلا في الأول (ما لا دخل للعقل العالم فيه)، وفاعلا في الثاني (ما وجوده مشروطٌ بعلم العالم له) الى التوحيد بينهما توحيداً يجعل العقل فاعلاً، بما هو ناظر، وبما هو عامل. ولا فرق بين الفعلين الآ بالموضوع الخاضع لهما. فالترييض والمنطقه يكونان نظريين إذا انطبعا على ما ليس بمادي، وانطباقهما عملٌ روحيّ ، وهما يكونان عمليين إذا انطبعا على ما هو مادي، وانطباقهما نظر مادي. وكذلك الشأن بالنسبة الى التسييس والأرخنة . فهما نظريان إذا انطبعا على ما ليس بمادي، ويكونان عملاً روحياً ، وإذا انطبعا على ما هو مادي، كانا عملاً مادياً. والإنطباع، في الحالتين، يعتبر عملاً بالنظر. ولا نظر الآ كذلك ! لذلك أصبح الموضوع المعرفي ليس المبدعات العلمية (للاله والإنسان) ولا المبدعات العملية (للاله والإنسان)، بل الإبداع العلميّ والعمليّ نفسيهما ، وهما مرموزات الروايز التي تتعّين فيهما المبدعات الالهية (العالم والنفس والتاريخ والشرع) والمبدعات الإنسانية (علوم المبدعات الالهية والأعمال بحسبها) .

ولما كانت المبدعات العلمية والعملية مجردة رَوايزَ خارجية صار لُبها ومرموزها الإبداع العلميّ والعمليّ، بما هما فعلاّن الإهيان (الطبيعة والشرعية)، وبما هما فعلاّن إنسانيان (العلوم والأعمال الإنسانية في التاريخ). ويصبح ما بين المبدعات من أواصر وعلاقات أهمّ من المبدعات نفسها . فليست الأعداد ولا الأشكال هي الرياضي، بل نظامٌ تكوينها وقوانينه، ثم فاعليّة ذلك النظام وقوانينه في إبداع الظاهرات الكونية، والظاهرات الشرعية الإهيا وإنسانيا.

وهذا الدور الرياضي لفاعلية الترييض بما هي، في النظر وفي العمل، علم النمب والعمل بواسطتها، هو جوهر الخلافة الإنسانية بما هي مسيطرة على الطبيعة وعلى الشرعية، أي أن هذا العلم هو أداة السيادة الإنسانية على ما بعد الطبيعة - الطبيعة (بما فيهما طبيعة الإنسان)، وعلى ما بعد التاريخ . التاريخ، وذلك لتحقيق الإجتماع الإنساني بواسطة العلوم النظرية

(الرياضيات ، فعل النظر ، والمنطق ، علم فعل النظر)، وبواسطة العلوم العملية (السياسيات ، فعل العمل ، والتاريخ ، علم فعل العمل).

وبذلك تتحول جميع العلوم الى ضربين من التقنيات الفاعلة في البعد الروحي، والفاعلة في البعد المادي من الموجودات الآيات ، تقنيات رمزية للفعل في أرواح العالم، أو أرواح المجتمع، وهي رياضية بالأساس ، وتقنيات مادية للفعل في أجرام العالم ، وأجرام المجتمع، وهي كذلك رياضية بالأساس. والأولى سيمياء وسحر، والثانية كيمياء وتنجيم. لكن هذه التقنيات الرياضية الروحية والمادية، بما هي فعلٌ إراديّ، عند الآلهة وعند الإنسان، تُعد تقنياتٍ سياسيةً.

أما المنطق والتاريخ، فليس هما الآ تقنيات تعليم الأولى، وتقنيات تعليم الثانية بعد وجودهما . فالأول ليس الآ التعليم الرياضي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع وموادهما، والثاني ليس الآ التعليم السياسي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع. والإنسان يواصل، بما هو خليفة، فعل الإبداع الإلهي، بالرياضيات والسياسة النظرية والعملية. ويواصل فعل الخطاب والتعليم الإلهي، بالمنطق والتاريخ النظري والعملية.

وقد صارت السياسة الإلهية، بما هي إبداع رياضي للعالم، والسياسة الإنسانية بما هي إبداع رياضي للمدينة - وهما إبداعان لكل منهما مستويان روحي في النفوس، ومادي في الأجسام - أساس علم النسب الكونية السحري والتقني (السيمياء والكيمياء)، وعلم النسب المدنية السحري والتقني (السحر و التنجيم). ويعتبر هذان العلمان الرياضيان أساس السلطان الروحي والمادي لصاحب الناموس، كما هما أساس سلطانيّ الآلهة⁽⁸⁷⁾. وبفضل علم

(87) الرسائل ، ثامنة الناموسيات ، الفصل الأول ص 204.

نسب الكلام والكتابة، وعلم نسب الاوقات والدول⁽⁸⁸⁾ أصبح المنطق، بما هو فعل علم الترييض، والتاريخ، بما هو علم فعل السيس، قابليْن، هما بدورهما، للترييض أو للردّ الى الرياضيات. وهكذا أصبحت "الفلسفة - الدين" بالمعنى الصقوي ترييضاتٍ مَعَمَّة، بفضل التوازي الموجود بين الصناعات الالهية، والنفسية، والطبيعية، والإنسانية المؤدية الى تأليه الإنسان، الذي هو إسقاط رياضيّ مُصَغَّر للعالم ببُعْدَيْهِ الروحي والجسمي، ومثيل الاله أو على صورته من حيث الأفعال، الصناعات العلمية والعملية هما أداتا تحقيق الخلافة.

ولما كانت هذه الترييضات المعَمَّة مظنونة حاصلة - في حين انها غاية البلوغ اليها يستدعي مسيرة لامتناهية - فإنها قد تحوّلت الى آلية التأويل المستندة الى المطابقة بين التمظهر العالمي النفسي والجرمي، والتمظهر الإنساني النفسي والجرمي، والتمظهر المدني النفسي والجرمي، والتمظهر الشرعي النفسي والجرمي، وهي آلية انحصرت في إبراز الموافقات بين هذه الأحياز الأربعة، حيز العالم، حيز الإنسان، حيز المدينة، وحيز القرآن. ويجمع بين هذه الأحياز جميعا هذا الترييض المعَم، بما هو ما بعد طبيعة، وما بعد تاريخ يتطابق فيهما اللاهوتي والناسوتي، كفاعلين تاريخيتين في افق سحري أسطوري، يعلّل الجمع بين المضمون الفلسفي الجهمّد، والشكل الديني الجهمّد، ليكون تدبيرا أساسيا للإطاحة بمدينة الأشرار، وتحقيق مدينة الأخيار⁽⁸⁹⁾

وبذلك لا تكون الرياضيات الآ أدوارها الترييضية في العلم والعمل، بما هما فعلاّن أو أداتان سياسيتان لتحقيق خلافة الإنسان للإلاه في السيادة على العالم روحيا وماديا، وذلك بفضل التقنيات الروحية والتقنيات المادية التي

(88) الرسائل . خامسة الرياضيات . فصل في أن احكام الكلام صنعة من الصنائع ، ثالثة الرياضيات مادية من فصل علم احكام النجوم ص 144 الى نهاية الرسالة الثالثة من القسم الرياضي

(89) ثالثة الرياضيات . ص 154 .

يلتقي فيها التدبيرُ الالهي والتدبيرُ الإنسان فيتطابقان. وبذلك نفهم السر في التوازي بين السياسيات والرياضيات، إذ أن الأولى تمثل العمل بما هو فعلٌ عملي، والثانية تمثله بما هو فعل نظريّ. وبين التاريخ والمنطق إذ أن الأول يمثل علم فعل العمل، والثاني يمثل فعل النظر. لكن هذه المطابقات، التي لم تتوفر شروطها، صارت أفقًا سحريًا أسطوريًا أوقفَ جميعَ هذه العلوم وجمدَها ! فأصبحت أيديولوجية العلم بديلا عنه خاصة وقد عدّ هذا العلم موجودا بعد في العلوم من المدونة الأفلاطونية المحدثه مضمونا وفي المدونة الخنيفية المحدثه شكلا.

الباب الثالث

الإفلاطونية والحنيفية المحدثتان

الفصلتان

الفصل الأول ، III - 1 - انفجار الإفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند

الفزالم

الفصل الثاني ، III - 2 - انفجار الإفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند

ابن سينا

الفصل الثالث ، III - 3 - التناظر العلمي بين الجليليتين

الفصل الرابع ، III - 4 - منطق التناظر العلمي وخاصيات المجال المعرفي

III . 1 . انفجار الحنيفية المحدثّة والإفلاطونية المحدثّة

العريبتين ، الغزالي

وهكذا اذن فقد بلغ الوصل بين حديّ الحنيفية والأفلاطونية المحدثتين العريبتين ذروته، فاكتملت شروط انفجارهما بفضل فيلسوفين، أحدهما يُعتبر خاتمة عهد الوصل من الفلسفة العربية وفاحة العهد الثاني من الكلام، (ابن سينا)⁽¹⁾ ، والثاني يُعتبر عادة خاتمة العهد الأول من الكلام، وفاحة العهد الثاني من الفلسفة، (الغزالي)⁽²⁾ .

وتقتضي ظرفيات الانفجار أن نقدّم الثاني على الأول، في دراسة مرحلة الانتقال من الوصل بين الحدين الى الفصل بينهما، في الفكرين الفلسفي والديني. ذلك أن ابن سينا قد أدّى، في الفكر العربي، دور خاتم العهد الأول، أكثر من دور فاتح العهد الثاني، والغزالي أدّى دور فاتح العهد الثاني أكثر من دور خاتم العهد الأول، بما يفيد أن كلاّ منهما أدّى هاتين الوظيفتين في مجالي الفكر العربي، فصار الفصل الذي أسماه في كل

(1) ذلك أن الفلسفة بعده، سعت الى التخلص منه تخلصا اشراقيا، وتخلصا رشديا، في حين أن الكلام، وخاصة الأشعري، وهو الوحيد الذي ظل مسيطرًا على الإسلام السني، أصبح شديد التأثر به ، بحيث إن السنيوية التي تجاوزتها الفلسفة العربية صارت، بفضل مبادئ الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي، المعين الرئيسي للنفس الفلسفي في الكلام . ويمكن أن نضيف أن الكلام الشيعي الذي استوعب الفلمسة السنيوية كلها هو الذي وصلها في شكل اشراقي وصوفي الى حدود النهضة العربية الاسلامية .

(2) وذلك لأن أهم حجج التجاوز الرشدي لابن سينا والمشائية عامة، مصدرها كتاب التهافت. فابن رشد، في تهافت التهافت، لم يزد على الغزالي الآ التمييز بين الفلسفة التي ينقدها الغزالي والتي هي، حسب رأيه، ليست من الفلسفة في شيء، والفلسفة الحقيقية التي جعل من قطيعته مع المشائية العربية، تمهيدا لها بوصفها أحياء للأرسطية الخالصة ، وهو ما نبينه في III . 3 .

مجال على حدة مصدره الوصل الذي أتمه بين المجالين الفلسفي والديني⁽³⁾.
وفعلا فقد أتم ابن سينا الوصل بين حدّي الفلسفة (أفلاطون ، وأرسطو)،
وهو وصلّ سعت إليه المشائية والصفوية في الاتجاهين الممكنين، كما رأينا،
وذلك بتأسيس هذا الوصل، تأسيسا واضحا وصريحا، على منزلة الكلّي
ليست أفلاطونية، ولا هي أرسطية، بل هي كلامية اعتزالية، أعني نظرية
الفصل بين الماهية والوجود. فأصبح بذلك خاتمة للعهد الأول من الفكر
الديني والفكر الفلسفي بتوحيده بينهما، وارجاعهما الى أساس واحد، هو
منزلة الكلّي بما هو الذوات أو الماهيات المتقدمة على وجودها، والتي ليس
لها من ذاتها إلا الامكان الخالص أو عدم الامتناع، وهي اذن، بما هي ماهيات
ثابتة، رغم عدم وجودها، أشياء ثابتة في عدم، أو هي المعدومات الأشياء،
بعبارة اعتزالية.

وإذا كان ابن سينا قد أتم الوصل بالصورة التي ذكرنا مستمدا الأساس
من الكلام، فإن الغزالي هو الذي سيفجّر هذا الوصل السينوي في اتجاهيه
الممكنين ، معدّا بذلك، اعدادًا سالبًا، لنشأة الرشدية والكلام الأشعري الثاني،
في تهافت الفلاسفة⁽⁴⁾ ، واعدادا موجبا ، لنشأة الاشراقية والتصوف الثاني،

(3) لكن السار في الفلسفة الغربية اتخذ شكلا مقابلا لهذا. فقد أصبح الغزالي وابن سينا
المعين الرئيسي للتخلص من ابن رشد وحياء الكلام من جديد ، وخاصة في الطيمائوية
والسكوتية وهو ما جعل الرشدية اللاتينية تعاصر انبعاثا للسنيوية اللاتينية، خلافا لما
هو الشأن في الفلسفة العربية. لذلك، كان ابن سينا في الشكل الذي عرضه عليه الغزالي
أولا ثم في شكل عرضه الذاتي لفلسفته فلاحّة للعهد الجديد في الفلسفة الغربية ببعدها
الطيمائي والسكوتي المستندين الى الفصل بين الماهية والوجود، راجع في ذلك ،

L. ROUGIER, la scolastique et le thomisme, G. Villars Paris 1927.

وخاصة الجزء الثاني من الكتاب الأول، والجزء الأول من الكتاب الثاني وكذلك F.

COPLESTON, Histoire de la philosophie au moyen âge, Casternan
1964 vol. II, 5è partie, chap. 44 pp. 481 - 497.

(4) فاما النشأة السالبة للرشدية فهي ناجمة عن كون ابن رشد نفسه يسلم للغزالي بجل
اعتراضاته على المشائية العربية، ممزا بينها وبين فلسفة أرسطو خاصة. وهذا التسليم
يقنضي الاعتراف باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهو ما يسعى الغزالي الى اثباته
. واما النشأة السالبة للكلام الثاني، فإن أداة الكلام واشكالاته صارت جلها من جنس
تهافت الفلاسفة أو تكاد . ولهذه العلة اعتبره ابن خلدون حداً فاصلا بين القدماء والمحدثين.
المقدمة . الباب السادس ، فصل علم الكلام ص 836.

في مشكاة الأنوار⁽⁶⁾ ، بعد أن ختم عهد الكلام والتصوف السنيين الأولين في احياء علوم الدين⁽⁸⁾ ، وعهد الكلام والتصوف الشيعيين الأولين في فضائح الباطنية⁽⁷⁾ .

وإذا كان ابن سينا قد أسس الوصل بين حديّ الفلسفة العربية على الفصل بين الماهية والوجود الذي استمدّه من نظرية الخلق الاعتزالية⁽⁸⁾ ، فإنه قد اعتمد على الفصل الفلسفي بين جهتيّ الواجب والممكن⁽⁹⁾ ، لتأسيس الوصل بين حديّ الكلام العربي، موفّقاً بذلك بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، بحيث صار الفكر الفلسفي، بفرعيه المشائي والصفوي، مستنداً الى الفكر الديني، بفرعيه البهشمي وتصوفه، والأشعري وتصوفه، وصار هذان مستندين الى دينك، وهو ما يفيد اتحاد الثقافتين المنطلقة من النقل والمتجهة الى العقل، والمنطلقة

(5) التأسيس الموجب للاشراقية والتصوف الثاني في كتاب مشكاة الأنوار واضح، وسنثيته في الدراسة. ويكفي أن نشير فقط الى أن المبادئ الأساسية للإشراق والتصوف المتفلسف تحققت في هذه الرسالة الغزالية.

(6) ختم عهد الكلام الأول أمر واضح في احياء علوم الدين. لكن ختم عهد التصوف السني الأول هو الذي يحتاج الى توضيح. ذلك أن ما أسس له الغزالي، في احياء، هو التصوف السني الثاني إيجاباً، ومن ثم ختم التصوف السني الأول ، أعني أن احتراز السنة من التصوف بالمعنى الوقائي خف بعد احياء . رغم أن هذا التصوف ذو مضمون صفوي وأفلاطوني محدث ومتميز عن مجاهدتي الورع والاستقامة لكونه لا يتجنب الكشف المقصود الأجملاً !

(7) ختم الكلام الشيعي الأول أمر واضح في فضائح الباطنية. لكن ختم عهد التصوف الشيعي الأول هو الذي يحتاج الى توضيح. وفعلاً، فرغم أن الدور الموجب في الاتجاه الشيعي لم يكن من هموم الغزالي، فإن ما أصاب التوظيف السياسي الخالص للتقنيات الباطنية من هجوم الغزالي نبّه الباطنية الى ضرورة تأسيس التصوف العرفاني كذلك بالإضافة الى التصوف المتلزم بالفعل المباشر نظير التصوف السني الأول.

(8) المعلوم أن الفصل بين الماهية والوجود من ثوات نظرية العلم الفلسفية الأرسطية لكون الأولى غنيّة عن الإثبات، والثاني بحاجة الى دليل . لكن الفصل بينهما وجودياً لا أثر له عند أرسطو ، وهو أساساً فصل اعتزالي. لم يميز بين العرفي والوجودي. لذلك بقيت نظرية الذات بما هي شيء معدوم غير واضحة. وقد حاول دوهام ارجاع الأمر الثاني الى الأول في مصادر الأفلاطونية العربية المحدثّة، الترجمة العربية ص 255.

(9) هو فصل أدى الى المقابلة الوجودية بين المثال والمثول عند أفلاطون وبين المثل والمثول عند أرسطو. وضرورة تقديم الأول من كلا الزوجين ، المثال على المثول والفعل على القوة الذي صار في الكلام، تقديماً للواجب على الممكن باملاق ووضع نظرية الأحداث المتعلقة بالممكنات لا غير .

من العقل والمتجهة الى النقل، في سعيهما للوصول بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. فيؤيد شهادة ابن رشد وابن تيمية حول تكوينية الفلسفة العربية، والكلام العربي.

وقد فضلنا أن نقدم دراسة الانفجار الحاصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند الغزالي على أساسه عند ابن سينا، أعني الفصل بين الماهية والوجود في الطبيعة وما بعدها، والفصل بين الواجب والممكن في الشريعة وما بعدها، وذلك لأن الغزالي أدّى دور الوسيط الواجب بين مؤسس الرشدية ومؤسس الاشراقية من جهة، وابن سينا من جهة ثانية، وهو ما يستوجب دراسة خصائص هذه الوساطة ودورها في الانتقال من عهد الوصول الى عهد الفصل في الفلسفة العربية. ومعنى ذلك أن أعمال الغزالي صارت منطلق إعادة النظر في فلسفة ابن سينا رشديا واشراقيا، فأصبحت شرطاً في فهم أثر هذه الفلسفة، رغم كونها هي الأساس في كل ما تلاها، مواصلة لها، أو ردّاً عليها.

وتتمثل مهمتنا إذن في دراسة كتابين ختماً العهد الأول، وفتحا العهد الثاني من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين (أعني تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار)، وكتابين برز فيهما أفول العهد الأول، وحلول العهد الثاني منهما (أعني فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين)⁽¹⁰⁾، مركزين على الأولين خاصة، لكون الثنائيين ينتسبان الى الصراع العقدي أساساً، ومن ثم فوظيفتهما الفلسفية ضئيلة.

وقبل أن نعالج دور الغزالي الفاتح للعهد الثاني من الفلسفة العربية الذي يقربنا من المنزلة الأرسطية (ابن رشد)، والمنزلة الأفلاطونية (السهروردي)، سنخرج بسرعة على كتابيه اللذين برز فيهما أفول أنساق العهد

(10) ويبيّن أن الكتاب الأول من كلا الزوجين ضدّ ما في الفلسفة بفرعيها من أمور منافية للدين حسب الغزالي (التهافت ضد المشائية، والفضائح ضد الصفوية) وأن الثاني من كلا الزوجين يتجاوز التصوف والكلام السنيين بإضافة ما في الفلسفة بفرعيها من أمور ملانمة للدين حسب الغزالي (إحياء من المشائية، والمشكاة من الصفوية).

الأول، وهو أقول ساعدت عليه عواملٌ مُستمدة من التمازج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثّة، من خلال اتصالها الوثيق بظرفيات النظر وظرفيات العمل التي وصفنا⁽¹¹⁾ . ورغم أن تحليلنا للنتائج النظرية والعملية لمنزلة الكلّي فيهما ستكون من نصيب الكتّابين الأولين خاصة، فإن الإشارة الخاطفة إلى ظروف الأقول التي طرأت على فرعيّ الأفلاطونية المحدثّة (المشائية والصفوية)، وفرعيّ الحنيفية المحدثّة (البهشمية والأشعرية) في أشكالهما الوصلية واجبة، لأنها وثيقة الصلة بالكتّابين اللذين أنهيّا الكلام والتصوف السنيّين والشيعيّين الأولين، أعني الأحياء والفضاض . (أما نهاية المشائية والصفوية الأوليّين وبداية الرشدية والإشراقية، ونهاية البهشمية والأشعرية الأوليّين وبداية البهشمية والأشعرية الثانیین، فهي جميعاً من نصيب التهافت والمشكاة) .

وتتعلق هذه الظروف بالنظر والعمل ، وهي نابعة منهما بما هما موضوعاً نظراً، وبما هما جاريان في الواقع. ففي مجرى النظر والعمل الواقعي، تعادلت الخلافتان الشيعية والسنية في القاهرة وبغداد. فتقدّم الأولى في المؤسسات المعرفية والعقدية بدعم بلحاظ المؤسسات السياسية، وتقدّم الثانية في المؤسسات السياسية بدعم بلحاظ المؤسسات المعرفية والعقدية، فكان التعادل، إذ أضافت الأولى الدولة إلى الدعوة، وأضافت الثانية الدعوة إلى الدولة⁽¹²⁾ . أما من حيث ما حصل فيهما من الداخل، فإن اكتمال الأنساق الكلامية والأنساق الفلسفية (بما هي ما بعد العلوم النقلية وللعلوم العقلية

(11) في الفصل الأول من الباب الأول .

(12) أن كون السنة في الحكم منذ البداية، والشيعية في المعارضة جعل الأولى دون الثانية في المستوى النظري والسيطرة على أسباب السلطان الروحي، وجعل الثانية دون الأولى في المستوى العبدی والسيطرة على أسباب السلطان المادي . لكن تأسيس الخلافة الشيعية واكتساب الشيعة أسباب السلطان المادي، جعل السنة بحاجة إلى اكتساب السلطان الروحي، وهو ما أدى إلى تأسيس الجامعات السنية في عهد الدولة المملوكية ، المدارس النظامية للرد على الصراع العقائدي الذي مَهَر فيه أصحاب المذهب الباطني الذين آلفَ ضدهم فضائع الباطنية . وليس أحياء علوم الدين إلا محاولة لإدخال الجدوة العقدية على علوم السنة التي صارت قسوراً بلا لب، فمحزّت أمام الدعوة الشيعية وفنياتها العميقة. وليت ذلك لم يحدث فقد أسد الكلام السني بعد إفساد الكلام الشيعي.

التي تحدّدت موسوعتها فصارت مادةً للتعليم العام) قد جعل الفكر قادراً على ادراك ثغرات المابعد النقلي (الكلام) والمابعد العقلي (الفلسفة)، ومحاولة تجاوزهما فلسفياً، تجاوز طرفي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وطرفي الحنيفية المحدثّة (الانجيل والتوراة)، من منطقي ممارساته النظرية والعملية خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخه.

ولن نطيل في دراسة هذين الكتابين - فضائح الباطنية واحياء علوم الدين - لأنهما لم يعالجا مسألة الكلي بل اعتبراهما محلولة، وذلك لوظيفتهما العملية؛ فالأول يستهدف نقد التوظيف العملي الخالص للدين، والثاني يستهدف نقد التوظيف النظري الخالص للدين، الأول ضد تحويل الدين الى مجرد حيل سياسية للعمل المباشر، والثاني ضد تحويل الدين الى مجرد حيل كلامية لتعويض حياة الروح الوجدانية بتفريعات الكلام والفقه السطحية، إنهما إذن مجرد أداتين للإصلاح العقدي لم يبلغا الى البحث في الأسس، كما هو الشأن في الكتابين اللذين نخصص لهما الجزء الأول من هذا الفصل، أعني كتابي تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار، اللذين أسسا الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة الفصليتين بفرعيهما، كما سنرى.

فهل يكون الغزالي قد حقق ذلك بالانحياز الى الصفوية ضد المشائية في الأفلاطونية المحدثّة الوصلية، والى الأشعرية وتصوف وحدة الشهود ضد البهشمية وتصوف وحدة الوجود في الحنيفية المحدثّة؟ أم إنه تجاوز كلا الزوجين فأسس، إيجاباً، لنشأة الإشراقية في المشرق، والتصوف المتفلسف في المغرب، وسلباً، لنشأة الرشدية في المغرب، والأشعرية المتفلسفة في المشرق؟ وهل يواصل الإشراق والتصوف الثاني الغزالي إيجاباً، وتواصله الرشديّة والكلام الثاني سلبيًا، فيكون حجة الإسلام قد تربّع على عرش الفكر الفلسفي والديني في مشارق الإسلام ومغاربه، إمّا إيجاباً بمواصليه في المشرق (الإشراق)، وفي المغرب (التصوف الثاني)، أو سلبيًا بمعارضيه في المغرب (الرشدية)، وفي المشرق (الرازوية)؟ وهل من باب الاتفاق أن يوازي هذا التشابك الفلسفي والكلامي، تشاجنّ عقديّ وسياسيّ جعل

الرشدية والأكبرية متقابلتين ، في المغرب ، تقابل السنة والشيعة⁽¹³⁾ بمعيار الفكر الديني ، وتقابل الأرسطية والأفلاطونية بمعيار الفكر الفلسفي، وجعل الاشراقية والرازوية متقابلتين ، في المشرق ، تقابل الشيعة والسنة بمعيار الفكر الديني ، وتقابل الأفلاطونية والأرسطية بالمعيار الفلسفي ؟ فيصبح للسنة فلسفتها ذات الميل الأرسطي ، معارضة تصوف متشيع ذي ميل أفلاطوني ، ويصبح للشيعة فلسفتها ذات الميل الأفلاطوني ، معارضة كلام متسلن ذي ميل أرسطي؟

وما العبارة ، ذو ميل، التي نستعملها في كل هذه الحالات الآ دليل على ما أشرنا اليه سابقا من كون الحدين الأفلاطوني والأرسطي في الأفلاطونية المحدثه ، مثل الحدين الإنجيلي والتوراتي في الخنيفية المحدثه ، يعدان غائبتين لا يمكن البلوغ اليهما ، بحكم الرفض الجوهرى لشرطهما ، أعني الواقعية العقلية الطبيعية (الفلسفة) والواقعية الوضعية الشرعية (الدين) ، في الخنيفية المحدثه والأفلاطونية المحدثه العربيتين⁽¹⁴⁾ .

(13) وبين أن اعتبار الأكبرية شيعية ليس من المسلمات . فلا ابن عربي يسلم بذلك ، ولا التصوف السني بغريب عنه أو بمستبعد لمذهبه . ومع ذلك فإن كاتبين كبيرين ، ابن تيمية وابن خلدون ، يعتبرانه غير سني أولا ، ثم شيعيا ثانيا . وذلك وحده كاف ، إذ أن هدفنا هو دراسة الشروط التي جعلت الفلسفة العربية تغير منزلة الكلي النظري والعملي ، وأهمها فهما لتاريخ الفكر العربي . وإذا كان خصام ابن تيمية مع النظريات الأكبرية أشهر من أن يحتاج الى دليل ، فإن علاقة الأكبرية بالفكر السياسي الشيعي لم تغب عن ابن خلدون، المقدمة ، فصل التصوف ، الباب السادس ، وفصل الفاطمي وفصل الجفر من الباب الثالث.

(14) والواقعية العقلية الطبيعية بيئة الطبيعة ، إنها واقعية الكلي في الأفلاطونية (واقعية المثل المفارقة) وفي الأرسطية (واقعية الصور المحاشية) . أما الواقعية الوضعية الشرعية فإنها بحاجة الى تحديد ، إنها واقعية الكلي الوضعية المجددة في تاريخ شعب الله المختار أو في المسح . إن تعينه الموضوعي في المؤسسة الكنسية أو مؤسسة السلطان الروحي يجعل الحقيقة ذات وجود مفارق من جنس المثل الأفلاطوني ، بالإضافة الى البشر الذين يخضعون لهذا السلطان الروحي . فتكون الكنيسة ، بما هي سلطة ، من جنس عالم المثل الأفلاطوني ، ويكون ما عداها من جنس العالم الدنيوي المحسوس الذي لا يصبح ذا وجود حقيقي إلا بفضل الخضوع لمعاييرها . أما تعينه الموضوعي في تاريخ شعب الله المختار فإنه يجعل الحقيقة ذات وجود محاشي من جنس السماء الأرسطية بالإضافة الى الطبيعة التي تخضع لهذا السلطان المادي الذي ينحصر في الكون والقسماد . وهذان النوعان من الواقعية الفلسفية بفرعها ، والدينية بفرعها، مرفوضان في الخنيفية المحدثه ، كما أشرنا الى ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول. ولهذا العلة كان الإسلام قطعاً ثوريا مع اليهودية والمسيحية .

وليست أهمية هذه الأعمال الغزالية ، التي سندرس منها التأسيس السالب للرشدية والكلام الثاني ، والموجب للإشراقية والتصوف الثاني في كتابي التهافت والمشكاة ، إلا ما تتضمنه من تحديد لمعادلة الفكر العربي ببعديه الفلسفي والديني ، في عصره الفصلي الذي أدى الى الوضعية الفلسفية والابستمولوجية الموصلة الى الإسمية عند ابن تيمية (في النظر) ، وعند ابن خلدون (في العمل) . وفعلًا فالكتابان السالبان ، التهافت والفضائح ، أعداء ، بتكاملهما (أحدهما فلسفي نظري خالص ، والثاني عقدي عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية للانتقال من المشائية الأولى الى المشائية الثانية (أو الرشدية) ، ومن الصوفية الأولى الى الصوفية الثانية (أو الإشراقية) ، ولاستعاب الكلام الثاني للمشائية الأولى (الرازوية) ، والتصوف الثاني للصوفية الأولى (الأكبرية)⁽¹⁵⁾ . أما الكتابان الموجبان ، المشكاة والاحياء ، فإنهما قد أعدا بتكاملهما (أحدهما نظري خالص ، والثاني عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية لإنهاء الكلام الأول ، والتصوف الأول ، والمشائية الأولى والصوفية الأولى ، وتأسيس الكلام الثاني ، والتصوف الثاني ، والمشائية الثانية ، والصوفية الثانية تأسيسًا موجبًا بحق ، مع مباشرة الإنجاز الفعلي ، في الاحياء والمشكاة ، بمكنا المتصوفة ، من بعده ، من نموذج العلم الصوفي في شكله الثاني .

وإذن فقد تولّد نمطٌ جديد من التفكير يُزاوج بين الكلام والفلسفة ذات الميل الأرسطي ، وبين التصوف والفلسفة ذات الميل الأفلاطوني ، بوصف كل زوج منهما قد صار قطبا ذا حدين متلازمين للتفكير الفلسفي - الديني المندمج ، الأول عند السنة والثاني عند الشيعة⁽¹⁶⁾ ، مع بقاء التشابك بين

(15) وطبعًا فهؤلاء الأعلام ، ابن رشد ، والرازي ، والحائمي ، والسهروزي ليسوا إلا النماذج الممثلة لهذه التيارات الفكرية.

(16) ومعنى ذلك أن اتجاه النقل الى العقلي ، واتجاه النقل الى النقلي ، في عمليتي الجمع بينهما من منطلق نقلي أو منطلق عقلي ، بلغا نقطة التوازن الذي وحد بينهما من حيث نمط التفكير رغم الإبقاء على الانفصال المؤسسي بينهما . ومعنى ذلك أن مؤسسة الفلسفة ، رغم انفصالها عن مؤسسة الدين ، أصبحت في نفس الوقت - وهل كانت دالما الآ كذلك في جوهرها ؟ - ذات مضمون فكري فلسفي (العلوم العقلية) وديني (العلوم النقليّة) ، إنه المنزلة الوجودية للكلية . ومثلها أصبحت المؤسسة الدينية ، رغم انفصالها عن مؤسسة الفلسفة . ولا عجب في ذلك بعد أن تحقق المابعد العقلي والمابعد النقلي في تضامتهما التكويني الذي درسناه في الفصول السابقة ، وخاصة في فصول الباب الثاني الأربعة .

هذين النمطين ، بحسب محور التظافر ومحور التنافر بين نمطي الفكر الخنيفي الذي همّش الفكر الأفلاطوني المحدث المستقل عنه ، مكتفيا بما استوعب منه. وهو ما أدّى الى سيطرة التصوف الأكبري وتضالّل الاشراقية ، وسيطرة الكلام الرازوي وتضالّل الرشدية . ولما كان التصوف والكلام مجال اللقاء بين السنة والشيعة ، ظلت الاشراقية شبه حَكْرٍ على الشيعة ، والرشدية شبه حَكْرٍ على السنة .

تلك هي معادلة الوضعيّة الفكرية العربية ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (السادس والسابع) ، أعني المعادلة المُعدّة الى المعطيات التي سيتعامل معها الفكر العربي ممثلا في ابن تيمية وابن خلدون ، تعاملًا مدركًا لأصليها المُجَرّ لها (الغزالي) ، والمؤسّس لنازل الكلبي التي استندت اليها ان سلبا أو إيجابا (ابن سينا) ، السلب في الاشراق والرشدية ، والإيجاب في الكلام والتصوف ، والأولان فلسفة دينية ، والثانيان دين فلسفي .

ومعنى ذلك أن تهاافت الفلاسفة أنهى المشائية الأولى فلسفيا ، لتبدأ الرشدية على انقاضها كمشائية ثانية . لكنه جعل من المشائية الأولى المضمون الرئيسي للكلام الثاني سواء بالسلب أو بالإيجاب ، أعني الأشعرية المتأخرة التي اكتملت عند الرازي ، وذلك بأخذ الشكل المنطقي والاشكاليات الميتافيزيقية ، وهو ما يستر عودة الأشعرية الى أهم أسسها الاعتزالية سلبا أو إيجاباً⁽¹⁷⁾ . بحيث أن العودة كانت بتوسط المشائية الأولى ذات المنزلة الوجودية للكلبي القزيبية من الاعتزال ، لاستنادها الى الفصل بين الماهية والوجود ، أو المقابلة بين ذات الأشياء ووجودها الناتج عن فعل الإحداث الالهي . وقد اجتمعت كل هذه المسائل حول قضية قدم العالم وحدوثه ، بما

(17) إيجابا مثل قضية العلاقة بين الإسم والمسمى . راجع ، الرازي ، لواضع البيانات في أسماء الله والصفات ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى . بيروت 1984 ص 21 - 29 (فصل الإسم والمسمى والتسمية) .
أما سلبا فمثل قضية الفصل بين الماهية والوجود ، راجع ابن خلدون ، لباب الفصل ، نشرة الأب لوسيانو روبيو ، لطوان ، دار الطباعة المغربية 1952 . ص 25 وما بعدها (الركن الثاني في المعلومات) .

هي تعبير ديني عن المسألة الميتافيزيقية الفلسفية المحددة لواقعية الكلّي (المثل ، القوّى ، شينية المعدوم) بما هي المنزلة المؤسّسة لموضوعية الوجود ولموضوعية علمه ، أو النافية لهما (عند الأشاعرة) ، نفيًا يخلّص الإرادة الإلهية من كل حدود تتقدم عليها في فعلها الوجود . وبذلك أصبحت مسألة قدم العالم وحدوثه بؤرةً لمنزلة الكلّي بما هي شينية المعدوم ، أو الوجود بالقوة ، أو الوجود المثالي ، أو الوجود المحدث باطلاق ذاتا وصفات ووجودا ، المقابل للوجود القديم باطلاق ذاتا وصفات ووجودا .

ومثلما أنهى التهافت المشائية ، أنهى الفضالّح الصفوية . فبعده انتهت الصفوية الأولى لتبدأ الصفوية الثانية أو الاشراقية، في حين صارت الصفوية الأولى المضمون الرئيسي للتصوف الثاني الذي اكتمل عند ابن عربي ، وذلك بأخذ شكل الرمزية الفيثاغورية للأعداد وأسرار الحروف ، والاشكاليات الميتافيزيقية الجامعة بين أشكال التعبير الصوفي وأسس الفلسفة المشائية بما يسرّ عودة التصوف الى المنزلة الاعتزالية للكلّي ، أعني شينية المعدوم ، أو ثبات الأعيان في العدم⁽¹⁸⁾ ، بحيث كانت العودة الى هذا الأساس بتوسط الصفوية المزوجة بالمسينوية⁽¹⁹⁾ . وقد اجتمعت كل هذه المسائل المتعلقة بمنزلة الكلّي حول مسألة دينية واحدة أو تعبير ديني واحد ، هو قضية وحدة الوجود الإلهي في العالم وفي الإنسان ، محايثةً ناتجةً عن كون الإلاه وجودًا مطلقًا لا ماهية له ، والكائنات العالمية ماهياتٍ خاوية لا وجود لها . ومن اجتماع الإلاه - الوجود، مطروفا أو باطنا ، والكائنات العالمية ظروفا

(18) ابن تيمية . الرد الاقوم ص 48 ، «وان جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - او جعلوها المعينات والطلق هو الحق - كانوا قد بنوا على قول من يقول ، المعدوم شيء» .

(19) ولو لا ذلك لكانت المنزلة أشعرية لا بهشمية . وهو ما يعني أن عودة التصوف الثاني الى هذا الأساس تشترط عودة الكلام الأول الأشعري الى أساسه الاعتزالي المحقق للاتصال بالمشائية ، إذ لو لا ذلك لتعذر على الأشعرية القبول بالمنطق الأرسطي والهيلومورفية ، بداية من الغزالي .

أو ظاهراً تكون وحدة الوجود⁽²⁰⁾ .
وحاصل القول إذن ، إن المعادلة التي صاغها الغزالي بأعماله التي أشرنا إليها ، يمكن أن تُكتب بالصورة التالية :

(1) الوجه السالب ، تهافت الفلاسفة + فضائح الباطنية = نهاية المشائية الأولى كـ فلسفة ، والصفوية الأولى كـ فلسفة ، مع انفتاح المجال لنشأة المشائية الثانية (= الرشدية) ، والصفوية الثانية (= الاشراقية) ، وتحول المشائية الأولى إلى أهم مضمونات الكلام الثاني (= الرازوية) ، والصفوية الأولى إلى أهم مضمونات التصوف الثاني (= الأكبرية)⁽²¹⁾ .

(2) الوجه الموجب ، مشكاة الأنوار + أحياء علوم الدين = نهاية التصوف الأول ، والكلام الأول مع النشأة الفعلية للتصوف الثاني وللإشراق⁽²²⁾ وفتح المجال لنشأة الكلام الثاني ، والمشائية الثانية بوصفهما القسيمين الحصريين للتصوف والإشراق.

وتوجب هذه المعادلة المحددة لمجال التجاذب والتنافر في وضعية الفكر الفلسفي - الديني ، أن نطرح الأسئلة التالية التي سنحلل ، في ضوءها ، دور

(20) الغزالي ، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضمون الصغير ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1968 ، ص 169 . وكذلك الوجود الإلهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة وجود فيعبر عنه بالفيض . وكذلك ص 172 : « بل ليس للأشياء من دواتها إلاّ العدم ، وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية . والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار . وهذه الحقيقة ، أعني القويمية ليست إلاّ لله تعالى . »

(21) لذلك كانت آخر درجات المحجوبين ، وإذن أقربها للواصلين ، مؤلفة من الاعتزال ، والمشائية والصفوية ، وأولى درجات الواصلين مؤلفة من نوعي التصوف ، وحدة الشهود ووحدة الوجود ، مشكاة الأنوار ، الكتب العلمية ، بيروت 1986 ، ص 45-47 .

(22) إذ أن مضمون المشكاة هو التفسير الباطني لظواهر القرآن ، وهو عينه جوهر التصوف الأكبري (باطن القرآن هو عين ظاهره للموازاة بين عالم الشهادة وعالم الغيب ، وهو ما يفيد التخلي عن التأويل بالمعنى الاعتزالي إلى التأويل بالمعنى الباطني) . وأساس الإشراق موجود فيه من خلال تفسير الآية 35 من سورة النور وحديث الحجب النورانية والظلمانية . فالفصل الأول من المشكاة يضع فلسفة الإشراق كاملة ، والثاني يطبقها على نظرية المعرفة ، والثالث على درجات الوصول إلى الحقيقة ونظرية الوجود .

منزلة الكلبي في عملية تفجير الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثه الوصليتين ،
المعدة للأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه الفصليتين خلال القرنين السادس
والسابع - الثاني عشر والثالث عشر ،

(1) فهل التصوف الثاني والاشراقية (أو الصفوية الثانية) نشأ نتيجة
لالتحام التصوف والصفوية الأولين الناتج عن انفصال الأول عن الكلام ،
وانفصال الثانية عن المشائية ؟ وهل هذا الالتحام علته منزلة الكلبي التي
تجاوزت المقابلة بين الكلبي والجزني ، بوصفها مقابلة بين العقول والمحسوس
الى وحدة الوجود الناسوتية (التصوف الأول) أو العالمية (الصفوية الأولى) ،
والمطابقة بينهما في نظرية التشاكل بين العالمين الأكبر والأصغر ، بوصف
ذلك وحدة للوجود بما هو ذات (= الاله) تتعين في العالم وفي الإنسان ،
وهما تجليهما الحسي والعقلي ، تجليا يدرك المتصوف والاشراقي وحدته التي
تغيب عن المتكلم والمشائي ، لعدم ارتفاعهما الى درجة الاتصال بالذات الالهية
المتجلية؟⁽²³⁾ .

(2) وهل يكون الكلام الثاني والرشدية (أو المشائية الثانية) قد حدثا
نتيجة لالتحام الكلام والمشائية بفضل الانفصال بين الأول والتصوف ، وبين
الثانية والصفوية ، وهو التحام اقتضته منزلة الكلبي المتجاوزة للمقابلة بين
الكلبي والجزني ، بوصفها مقابلة بين العقول والمحسوس الى وحدة الوجود
بما هو موضوع يتعقل أو يتصور بذاته ، فيكون الاله عقلاً غايةً والوجود
المادي بدايةً صاعدةً اليه ، بالعكس مع الوضعية السابقة ، حيث يكون الاله
عقلاً بدايةً الى الوجود المادي الغاية ؟

(3) وهل تكون الخاصية الأساسية إذن لهذين الزوجين ، أن أحدهما
يتصور الوجود ذاتاً الالهية تتعين بالتجلي العالمي والإنساني اللذين ينحصران

(23) راجع في ذلك شرح الغزالي لحديث الرسول ، «إن الله تعالى خلق آدم على صورته -
وروي على صورة الرحمان» ص 176 - 181 من الجزء الرابع من مجموعة رسائل
الإمام الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1986 ، حيث يتضح بصورة جلية أن جل
مضمونات رسائل إخوان الصفاء قد أصبحت مضمونات للتصوف الذي يقول به الغزالي
، في أجوبته عن المسائل الأخروية.

في تعيّنات الذات الالهية وتجلياتها ، فلا يكون ما عداها وكلّ ما هو سواها
 الا ادراكها لذاتها من موقعها هي ، وهو ليس الا تجلياتها ، كمدرجات
 للمتصوّف ، وكحجّج لمن يجهل حضور الذات اليها فيها⁽²⁴⁾ ؟ والاخر
 يتصور ، على العكس ، أن الوجود موضوع مادي يتصور ويتعقّل بذاته ولا
 يكون الوجود العقليّ العالميّ والانسانيّ الا تفعلّه ، وليس ما عداه ، وكلّ ما
 سواه الا صيروراته بالفعل من موقعه هو ، وهو صوّر وعلوم من موقع
 المتكلّم والمشاني ؟ ولماذا اتسم كلا الموقفين بالازدواج ؟ لماذا تراوحت وحدة
 الوجود الاولى بين التجلي في العالم الكبير وفي العالم الصغير ، أي في
 العالم والإنسان ؟ ولماذا تراوحت وحدة الوجود الثانية بين المتعلّل
 الوجودي في الاله ، والمعرفي في الإنسان ؟

(4) وهل تكون الخاصية الأهم لهذه الحلول المتواصلة اثنين اثنين،
 والمتفاصلة اثنين اثنين ، هي نفس الخاصية المتمثلة في تعالي الذات التجلية في
 العالم وفي الإنسان أو الموضوع المتعلّل في الاله وفي الإنسان ، تعاليا
 يجعل من الاول قياسا للوجود المطلق على التاريخ الإنساني ، وقد رُفِعَ الى
 مرتبة ما بعد التاريخ الكوني ؟ والثاني قياسا للوجود المطلق على الجري
 الطبيعي ، وقد رُفِعَ الى مرتبة ما بعد الطبيعة الكوني ؟ فيكون الاول قد
 جَوَهَرَ المعقولَ وَعَوَّضَ المحسوسَ ، معتبرا الاول باطنا والثاني ظاهرا ؟
 والثاني قد جَوَهَرَ المحسوسَ وَعَوَّضَ المعقولَ ، جاعلا من الاول باطنا للثاني ؟
 أو ، بصورة أدق ، فإن كلاّ منهما يكون قد ضاعف المعقول والمحسوس ،
 مقابلا بين وجوديهما في ذاتهما ، ووجوديهما عند الإنسان ؟ والاول ،

(24) الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص 17 ، « من هاهنا يترقى العارفون من حضيض الجاز الى
 ذروة الحقيقة . واستكملوا معراجهم فراوا بالمشاهدة العينية أن ليس في الوجود الا الله
 ، وأن كل شيء مالك الا وجهه ، لا انه يصير مالكا في وقت من الأوقات ، بل هو مالك
 ازلا وأبدا ، إذ لا يتصور الا كذلك ، فإن كل شيء سواء اذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته ،
 فهو عدم محض . وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق ، رُبّني
 موجودا لا في ذاته ، بل من الوجه الذي يلي موجدّه ، فيكون الوجود وجه الله فقط ،

أعني التصوّف والاشراق ، أرجع المحسوس في ذاته الى العقول في ذاته ، واعتبر العقول والمحسوس عند الانسان مظهرًا له ، والثاني ، أعني الكلام والرشدية ، أرجع العقول في ذاته الى المحسوس في ذاته ، واعتبر العقول والمحسوس عند الانسان مظهرًا له ؟ ولكن عندئذ يجب أن ننسب ما هو في ذاته الى الاله ، وما هو مظهرًا الى الانسان ، عند جوهرية العقول وعورضة المحسوس ، وأن ننسب ما هو في ذاته الى المادة ، وما هو مظهر الى الانسان ، عند جوهرية المحسوس وعورضة العقول .

لذلك فلا عجب اذا انتهينا ، في حالة وحدة الوجود المادية المتعالية الى وضع صورة جوفاء ، هي الفعل المطلق بعدها ، ويكون لها دور التحريك الغائي ، أو قبلها ، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (المشائية والكلام الثانيان) . كما أنه لا عجب إذا انتهينا ، في حالة وحدة الوجود الذاتية المتعالية ، الى وضع مادة جوفاء هي الانفعال المطلق ، إمّا بعدها ، ويكون لها دور التحريك الغائي ، أو قبلها ، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (الصفوية والتصوف الثانيان)⁽²⁵⁾ . بذلك تكون وحدة الوجود دائمًا مثبوتة . فهي تقتضي اما تعطيل الاله تعطيلًا يجعله حاصلًا في الكون . أو تعطيل المادة تعطيلًا يجعلها حاصلًا في الاله . والتعطيل الاول حذف للفعالية من المبدأ الصوري ، والثاني حذف للقووية من المبدأ المادي ، وما يُطرح من أحدهما يزداد الى آخرهما . فالاله المعطل ، في الكلام وفي المشائية معطل لأنه حاصل بعد في المادة بما فيها من قوة صائرة الى التصور ، لكن المادة صورة فاعلة أو تصور ذاتي . والمادة المعطلة ، في التصوف والاشراق ، معطلة لأنها حاصلة بعد في الاله ، بما فيه من الفعل الصائر الى التمدد . وبذلك نعود الى التقاطب الأفلاطوني الارسطي ، والى اشكالية الكلبي المستندة اليه ، هل الوجود والمعرفة كليتان مجردة تتعين ، وذلك هو النموذج الرياضي الطبيعي ، أم هما شخصيات تتجرّد ، وذلك هو النموذج المنطقي الطبيعي ، فتكون علة العودة الى التقاطب الذي أدّى الى الحلين

(25) إذ المادة في الاولى هي آخره الصور إن شئنا . وهي في الحالة الثانية الأعيان الثابتة في العدم أو في القدم ، أو هي الأشياء بما هي معدومات قديمت ، وهي متقدمة على الوجود ، ومن ثم فهي محركة له تحريك فاعلية لا تحريك غائية . إذ هو الفاعية ، لا هي .

الأفلاطوني والأرسطي عند اليونان⁽²⁶⁾ ، بما هما حدًا المراوحة الأفلاطونية المحدثة بعدهما ، هي التقاطب بين نموذجي الوجود والمعرفة ، أو بين منزلتي الكلي الرياضية الطبيعية والمنطقية الطبيعية ، عند تقابلهما الناتج عن خفاء مصدره ، أعني عن عدم صيرورة أي منهما علمًا بحق . إذ لو انفصلت الرياضات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت مجال انطباقها الأول ، ولو انفصلت المنطقيات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت مجال انطباقها الأول ، لما كانتا متقابلتين تقابل هذه المجالات التي ظُنت هي علومها⁽²⁷⁾ .

وهذا التقاطب ذو الأصل المعرفي - بين المعرفة الرياضية للموجودات التي تقبل الصياغة الرياضية ، والمعرفة المنطقية للموجودات التي تقبل الصياغة المنطقية - انقلب الى تقاطب وجودي بعد أن تمت جَوْهَرَةُ الثوابت

(26) والتقاطب الذي أدى الى الحلين الأفلاطوني والأرسطي هو التقاطب الذي تمت صياغته رياضيا جدليا عند زينون الأيلي (حيث بلغ الصدام الأيلي والمطي بين البارميندية والفيثاغورية ذروته) ، وصياغته منطقيا جدليا عند جورجياس (حيث بلغ الصدام الديموقريطي الكراتيلي ذروته) ، وكان مجال الصياغتين علم الطبيعة الرياضي (بين الاتصال والانفصال رياضيا عند بارميندس وفيثاغورس) ، وعلم الطبيعة المنطقي (باللغة الطبيعية ، بين الاتصال والانفصال منطقيا عند هرقليطس وديموقريطس) ، بحيث انتهى الصدام الى شاكلته الأفلاطونية الأرسطية في بعد رياضي طبيعي (أفلاطون) وبعد منطقي طبيعي (أرسطو) مداره ، في الحالتين ، العلاقة بين المتصل والمنفصل أو معضلة اللامنتطق رياضيا واللامتناوطين انطولوجيا . وقد حلها الأول بنظرية التكوينية الرياضية للمثل (نظرية الأعداد المثالية بما هي نظرية دوال رياضية تحدد كيفية تكوين الأعداد) راجع لبون رويان في كتابه ،

L. ROBIN, Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote, Alcan 1908.

في حين حلها الثاني بالتوظيف المنطقي لنظرية النسب الأودقسية ، بما أسس لضرب ثان من الترييض ، لعل أفضل عرض له هو كتاب ،

René THOM, Esquisse d'une sémiophysique, Inter. Ed. Paris 1988.

(27) محاولة تأسيس علم الطبيعة على الرياضيات ، المعتبرة هي بدورها علما لوجود ، وليس مجرد لغة ، تعني أن كل ما ليس مردودا الى الوجود الرياضي من الوجود الطبيعي ليس بموجود بحق . ومحاولة تأسيس علم الطبيعة على المنطقيات ، المعتبرة هي بدورها علما لوجود ، وليس مجرد لغة ، تعني أن كل ما ليس مردودا الى الوجود المنطقي من الوجود الطبيعي ليس بموجودا بحق . ولما كان الوجود الرياضي الأول الذي أعتبر جوهر الرياضي هو ما في الحسوس من ثوابت ، عندما نطبق عليه العمليات الحسابية والهندسية ، فإنه من الواضح أن ما عدا هذا الثابت سيُطرح ، وأن هذا الطرح قد أنهى اكتشاف عمليات أخرى قد تؤدي الى ثوابت أخرى في هذا الطرح . وكذلك الشأن بالنسبة الى المنطق .

المعرفية في حالة الرياضيات أو المنطقيات ، وأصبحت موضوعين خارج المعرفة الانسانية التي صارت خاضعة لهما ، بعد أن أوجدتهما . وإذن فالعلوم يُجَوَّهَرُ قَيِّصُوحٌ موجوداً موضوعاً خارج العلم ، ونمودجا لذاته في العلم . فالعلوم الرياضي الواقعي ، والعلوم المنطقي الوائعي أصبحا موضوعين لعلم الإنسان ، بوصفهما جوهر الوجود في ذاته بمعزلي عن علم الإنسان له . فأصبح العلم وكأنه قد تمّ في ذاته ، ولم يبق إلا أن يُعَلَّمَ ويُتَعَلَّمَ ، كما قال الفارابي . وهذا التجرد الذي أصاب العلم علته اعتباراً ما حصل منه جوهرًا للموجود في ذاته ، وليس مجرد ما أدركه الإنسان من مظاهر هذا الموجود⁽²⁸⁾ .

* * * *

فكيف أنهى كتاب تهافت الفلاسفة المشائية الأولى في صيغتها النهائية أعني الصيغة الفارابية السينوية⁽²⁹⁾ التي سبق فعرضها الغزالي أفضل عرض في مقاصد الفلاسفة⁽³⁰⁾ ؟ وكيف فجر هذا الكتاب تناقضات الوصل بين المنزلتين الأفلاطونية والأرسطية للكلبي ، وبين الفلسفة والدين فصير المشائية مجرد مضمون جزئي للكلام الثاني ، واعدّ لنشأة الرشدية ؟ ان المسائل العشرين وتفريعاتها التي يتألف منها الكتاب قد تحجب عنا ذلك ، وخاصة العلاقة بين هذه الأزمة ، ومنزلة الكلبي في الفلسفة العربية .

(28) ابن خلدون ، المقدمة ، فصل الكلام ، «في أن الوجود عند كل مدرك مُعَصَّرٌ في ادراكه» . ص 824 وكذلك فصل إبطال الفلسفة ص 1000 .

(29) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة 1966 ص 77 - 78 ، «واقومهم بالنقل و التحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ، فإن ما هجروا واستنكفوا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ، ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله ، فلْيَعْلَمَ أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين» .

(30) بيار موهام ، نظام العالم ، IV ، مصادر الفلسفة العربية ، الترجمة العربية ص 136 - 137 .

لذلك فإن تحليل خطة الكتاب واجبة ، تمهيدا للجواب عن هذين السؤالين . وقد حللنا في الباب الأول ، خطة كتاب الجمع للفارابي ، فبيننا دوراتها حول الكلي في أفعال الاله علماً وعملاً ، من خلال مسألة قدم العالم أو حدوثه ، وحول الكلي في أفعال الإنسان علماً وعملاً ، من خلال مسألة خلود النفس أو فناءها ، بحيث اجتمعت منزلتا الكلي النظرية والعملية في مستوييهما الوجودي المعياري (العلاقة بين الاله وأفعاله علماً وعملاً) والمعرفي المعياري (العلاقة بين الإنسان وأفعاله علماً وعملاً) ، واستندت كلتاهما الى المنزلة الاعتزالية البهشمية للكلي الوسيطة بين الكلي بما هو مثال مفارق أفلاطوني ، والكلي بما هو صورة محايدة أرسطية . وسنبين أن خطة التهافت العميقة هي عينها خطة الجمع ، فيما يتعلق بمنزلة الكلي. ولكنها كانت في الاتجاه الداحض لها . فهي تبدأ بمسألة قدم العالم وحدثه ، وتنتهي مثلها بمسألة خلود النفس وفناءها . وبين المسألتين يتدرج البحث في ذات الله وأفعاله ، وإيجاد العالم ومخصائصه ، والعلاقة الإيجادية أو نظرية الإمكان الماهوي الذاتي ، والوقوع أو الإيجاد العلول ، والخلط الحاصل بين الإمكان الماهوي والقوة ، والحصول الإيجادي والفعل ، وهو خلط اعتبره الغزالي مؤدياً الى نفى الحدوث عن العالم ، ومن ثم الى اثبات القدم والدهرية .

ولكي يدحض مفهوم الكلي المتناقض هذا ، نفى الغزالي كل وساطة بين العدم والوجود ، وأرجع الامكان الماهوي الى العدم المحض ، معتبراً ذلك مطابقاً لمنزلة الكلي في التصور الديني الحقيقي ... وهذا النفي الجازم لمفهوم الإمكان الذاتي ، أو عدم الإمتناع الذاتي المتناقض بما هو ماهية متقدمة على الوجود ، بالنسبة الى العالم والموجودات العالمية ، ولمفهوم الوجود الطليق من كل تحديد ماهوي والمتناقض ، بالنسبة الى الذات الالهية ، يجعل كتاب التهافت دائراً ، بكامله ، حول مسألة واحدة ، هي مسألة نفى الحل الوسط بين الدهرية والدين ، أو الحل الوسط بين العقل ، الذي لا يستطيع بذاته تجاوز المعطى التجريبي ، والنقل أو الوحي . ومعنى ذلك أن الفلسفة - اللاهوت ، أمر متناقض باطلاق . يقول الغزالي ، «فالناس فرقتان ،

* فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث ، وعَلِمُوا ، ضرورة ، أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فَعَقِلَ مذهبهم في القول بالصانع ،

* وفرقة أخرى ، وهم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، لم يزل كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه ،

* وأما الفلاسفة الإلهيين ^(٣١) فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب ، بوضعه ، متناقض ، لا يحتاج إلى إبطال ^(٣٢) .
وليس التهاافت ، خلافاً لما أشاعه ابن رشد ، دفاعاً عن المذهب الأشعري فقط ، بل هو محاولة لإثبات استحالة التوفيق المطلقة بين الدين والفلسفة ، من خلال نفي التناقض عن منزلة الكلّي الوسيطة بين المثال المغارق والصورة المهيأة ، أعني أساس جميع الأفلاطونيات المحدثه ، سواء في صيغتها الفلسفية (المشائية والصفوية) ، أو في صيغتها الدينية (الكلام والتصوف الأولان) .
لذلك نرى الكتاب قد اعتمد على منطق لم يكن ليختاره ، لو كان غرضه الدفاع عن الأشعرية فقط ^(٣٣) . فهو ،

* يثبت ما ينفيه الفلاسفة ، حتى لو ناقض ذلك المذهب الأشعري ، مثل تعدد الالهة ، وجسمية الاله التي لا يستطيع الفلاسفة لها دفعا .
* ويدحض ما يثبتته الفلاسفة ، حتى لو وافق ذلك المذهب الأشعري ، مثل وجود الصانع ، ووحديته ، وخلود النفس التي لا يستطيع الفلاسفة لها اثباتاً .

بحيث إن الأمر المستهدف هو اللاهوت العقلي باطلاق ، ومحاولات التوفيق بين الأديان الوضعية والفلسفة . ألم يقل ، في خاتمة دحضه لنموذج

(31) وهم المقصودون ، إذ أن الفلاسفة الدهريين هم المستثنون من هذا التناقض .

(32) تهافت الفلاسفة ص 155 .

(33) ولعل أكبر دليل ، هو إبطاله لأهم مبادئ الأشعرية ، أعني نفيهم للبقاء الذاتي عن الجواهر ، (المسألة الثانية فرعها الثاني ص 130) ، وكذلك إبطال جوهرية النفس (المسألة الثامنة عشرة ص 256) .

التعقيل الذي يفسّر به الفلاسفة نظرية الإيجاد الفيضي : «فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها ، إذ العقل ليس يحيلها . وليترك البحث عن الكيفية ، والكمية ، والماهية ، فليس ذلك بما تتسع له القوى البشرية»^(١٠) . وذلك لأن العقل ، في الوسيط بين الواجب والمتنع ، لا يستطيع الحسم بالسلب أو بالإيجاب ، لبقائه في حدود المفاضلة التحكّمية بين الممكنات المتساوية في الإمكان ، وهو الأمر الذي أدى الى فرضية الإرادة التي تختار بين المتساويين ، ونظرية التوقيف الإلهي ، كونها وشرعيها^(١١) ، «وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز بقاءه وافناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع»^(١٢) . فلا يتعلق النظر فيه بالعقول»^(١٣) .

وإذن فخطّة الكتاب الظاهرة . المسائل العشرون . تستند الى الأساس الواحد الذي تعود إليه هذه المسائل ، أعني طبيعة المنزلة المنسوبة الى الكلّي .

(34) تهافت الفلاسفة . المسألة الثالثة ص 154 .

(35) تهافت الفلاسفة ص 102 (المسألة الأولى ، الدليل الأول) ، «قلنا إنّما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولو لا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ، ولم يكن بد من مخصص الشيء عن مثله . فقليل ، للقديم ، وراء القدرة ، صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

(36) إذا كان ما يتجاوز التجربة . أما إذا تعلق بما هو من مجال التجربة الممكنة . فإن الواقع من قسمي الممكن يعرف بالتجربة والمشاهدة ، «وأما قولكم أنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول إنّما أدركنا ذلك من أنفسنا . لانا شأمة من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالين ، فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة . فعرفنا الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال والأخر في حال . وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال . وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى . أمّا إذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة وحصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثاني كما سبق» . . ، التهافت ، المسألة السابعة عشرة ص 251 ، «مجاري العادات ، يعني المعرفة المستمدة من التجربة التي تثبت الوجود دون الوجوب لعدم اثبات استحالة غير الحاصل الذي تثبته مجاري العادات وقوعاً لا وجوباً.

(37) تهافت الفلاسفة . المسألة الثانية ص 124 .

في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين التي باشرتها الافلاطونية المحدثة العربية ، والتي هي ربط بين واقعية الكلّي المثالي المفارق (أفلاطون) وواقعية الكلّي الصوري المhayث (أرسطو) ، أعني الذوات بما هي ماهيات ممكنة متقدمة على وجودها (شيئية المعدوم)⁽³⁸⁾ ، والجامعة بين الإمكان المحتاج الى العلة الموجدة والذاتية التي تقتضي العدم والاستغناء عن العلة ، المحددة لكون الماهية هي ما هي . وقد أدرك الشهرستاني ، في نهاية الاقدام ، جيّد الإدراك هذا الخيط الرابط بين منزلة الكلّي وهذا الحل الوسط المستمد من البهشمية ، عندما نزل البحث في مسألة الإحوال بين الواقعية والاسمية المطلقتين ، واختار هو التصورانية حلاً وسطاً بينهما⁽³⁹⁾ .

فإذا أدركنا هذا الخيط الناظم أصبح من الواضح أن نفهم وحدة التهافت العميقة . فالمسألتان الأوليان المتعلقان بأزلية العالم وأبديته بجميع أدلتهم والإعتراضات عليهما تعودان الى مناقشة نفى الفلاسفة للعدم المتقدم والعدم المتأخر عن الذوات بما هي ذوات ، وحصر فعل الإيجاد في إضافة عرض الوجود والعدم ، وفي استثنائه عن الذوات الثابتة في العدم الماهوي . ولما كان هذا الثبات الماهوي غير ثابت المثل بالمعنى الأفلاطوني ، وغير ثابت الصور (بالقوة) بالمعنى الأرسطي ، فإنه المعنى الوسيط بينهما والذي اختاره فلاسفة المشائية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، مستنديين فيه الى الحل الإعتزالي ، أعني شيئية المعدوم ، أو الماهية المتقدمة على الوجود .

(38) تهافت الفلاسفة ، المسألة السابعة ص 184 ، «وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف الى الماهية ، اما لازماً لا يفارق كالسماء ، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة» . و ص 188 «ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود وليس ثمة ماهية يضاف الوجود اليها قلنا لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود» . وكذلك ص 191 ، «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضافة الى موجود يُقدّر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلا بالإضافة الى حقيقة معينة ، لاسيما إذا تعين ذاتاً واحدة . فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الوجود لم يُعقل الوجود» .

(39) الشهرستاني، نهاية الاقدام ، القاعدة السادسة ص 131 وما بعدها .

وإذن فالتهاافت كلّهُ يدور حول هذا الحل الوسط بين واقعية الكلّي ، بما هو مثال مفارق ، وبما هو صورة محايشة ، وبيان أنه لا يستقيم إلا بالرجوع إلى أحدهما ، ومن ثمّ بالتعارض التام مع الدين ، لكونه يؤول إما إلى دَهْرِيَّةٍ مِثَالِيَّةٍ (قدم الذوات بما هي مَثَل) ، أو دَهْرِيَّةٍ مَادِيَّةٍ (قدم الذوات بما هي قوى) ، ونفي الالاء خالق الذوات ومبدعها في الحالتين^(٤٠) .

ويقضي ذلك تحقيق الأمور التالية :

- (1) دحض نظرية تعرّي الماهية عن الوجود في الذوات العالمية ،
- (2) دحض نظرية الوجود المرسل غير المتعين في حقيقة هي الذات الإلهية ذات الصفات الموجبة .
- (3) إثبات العدم المتقدم على وجود الموجودات الحادثة ، وإمكانية العدم اللاحق بها عند افتائها ، ومن ثم نفي الحل الدهري .
- (4) وذلك لإنهاء واقعية الكلّي بجميع درجاتها الأفلاطونية ، والأرسطية ، والوسيطية بينهما ، وتأسيس نظرية الإبداع الشامل للذوات ذاتاً ووجوداً ، بفضل نظرية الإرادة المطلقة التي تجعل الذات الإلهية ، بما هي حقيقة تامة وموجودة ، قادرة على الإبتداء المطلق ، ونفي الحاجة الى الوسائط بينه وبين مفعولاته الجزئية . ويستند ذلك كله الى نفي نظرية قدم العالم الفلسفية الدهرية ، والالهية ، للاستعاضة عنها بنظرية الإحداث المطلق للعالم . وضمن هذا الإنفي ، نفي الوسائط ، تندرج نظرية نفي السببية ، أعني المسألة السابعة عشرة من مسائل الكتاب وأولى المسائل الطبيعية : إذ أن السببية تنتهي ، عند الفلاسفة ، الى نظرية العقول والنفوس والأفلاك التي ،

(40) وبذلك لا يتوقف الدحض الذي يقوم به الغزالي على الحل الوسط كما يتصور ابن رشد ، الذي سلم للغزالي بصحة اعتراضاته على الإلهيات المشائية (ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 182 وكذلك صفحة 209) ، بل يتعداه الى حديّ الأفلاطونية المحدثة ، أعني الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي . وفعلنا فهدف الغزالي هو إثبات أن الناس فرقتين ، فرقة أهل الحق القائلة بحدوث العالم ووجود الصانع ، والدهرية التي أثبتت قدم العالم فنفت الصانع .

بمعية الطباع ، ينسب إليها ما في العالم من أحداث وأفعال ، وعلى أننا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مختزعة كلها ابتداء ، ونبتل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركًا بالإختيار ، حركة نفسية كحركاتنا^{(١٠)(١١)} .

إن نفى الوسائط السماوية عقولا ونفوسا وأجراما ، ونسبة الحوادث إلى الاختراع الإلهي على الإبتداء (أي المسبوق بالعدم) ينفي وجود كلي متقدم على المحدثات خارج الذات الإلهية ، سواء كان قائما بذاته كالمثل ، الأفلاطونية ، أو في المادة كالصور الأرسطية ، أو في الذات الإلهية كالصور والآثار الفارابية والسينوية الراجعة إلى شئنية المعدوم المستندة إلى أحوال الذات الإلهية (القادرية والعالمية والخالقية التي تتضمن ، المقدورية والمعلومية والمخلوقية) ، إذ لو سلّمت هذه المنازل للكلي ، لكانت الذات الإلهية منفصلة بالكلي المتقدم ، محدودة القدرة بكونه هو ما هو ، وهو كون يكون خارجًا عن الإرادة المطلقة والتحكم التوقيفي لإيجادًا كونيًا وأمرًا شرعيًا ، فكان كَوْنُ العالم على ما هو عليه يَكُونُ أمرًا ضروريًا ، ويَصْبِحُ الفكر الديني أو الفلسفي المتأله دهرًا بالضرورة .

إن الإرادة الإلهية التي تختار من الممكن المطلق اللامتناهي أحد المتماثلين فترَجَّحَتْه^(١٢) بمجرد كونها آرادتَه ، هي أساس التوقيف الإلهي الذي يجعل

(41) تهافت الفلاسفة ، المسألة الأولى الدليل الأول ص 109 .

(42) وبين أن نفى السببية علته هذا السعي إلى تأسيس الإبتداء الإلهي ونفى الوسائط ، ونتيجة الفعل المباشرة للالاء والخلق المستمر ، إذ أن نفى الأسباب ، يؤول ، كما أبرز ذلك ابن رشد جيد الأبراز ، إلى نفى الطباع (تهافت أتهافت ، أولى الطبيعيات ، ص 519 وما بعدها) ومن ثم إلى حاجة الموجودات إلى ما يمدّها بالقيام راجع في ذلك عملنا ، مفهوم السببية عند الغزالي ، دار بوسلامة للنشر، تونس 1986 (الطبعة الثانية).

(43) لقد بنى ابن رشد نفى هذا المفهوم على نسبه إلى بادي الرأي الذي يجعل دلالات الحكمة والفانية في الوجود ، إذ لو علمها لما سوى بين جميع الإمكانيات اللامتناهية ، ولما اعتبر حدوث بعضها وعدم حدوث البعض الآخر ناجمًا عن الإرادة بهذا المعنى عند الغزالي . لكن ابن رشد تفاضى عن أمر مهم هو السر في وضع الغزالي لهذا المفهوم ، فإذا كان الوجد غنياً باطلاق ، وباجملة مطلق الصفات جميعاً فإن الأمور جميعاً تكون عنده متساوية...وأيًا منها اختاره يكون حكيمًا ، إلا إذا فرضنا أن الحكمة والعقل أمران يعلوان عليه ، لذلك عاد الأمر إلى التسليم بواقعية الكلي المعقول ، أو بعدم واقعيته بالإضافة إلى العقل الإلهي .

الوجود الكوني والشرعيّ يكونان ما هما رغم كونهما ، عقلا ، قابلين لأن يكونا على غير ما هما عليه ، دون تناقض . وهي كذلك منطلق التخلّص من العلم الفلسفي الذي أصبح حقيقة مطلقة للظن بأنه يستند الى الحكمة الإلهية ، والضرورة العقلية المطلقتين . فإذا كان ما عليه العالم والشرع أمرين توقيفيّين يمكن أن يكونا بخلاف ما هما ، دون خلف ، فإن علمنا يصبح غير مستند الى ضرورة مزعومة ، بل هو يكون مقصوراً على اجتهادات هي ، في الوجود الكوني ، مجارب واجتهادات لحصر مجاري العادات ، وهي ، في الوجود الشرعي ، كذلك اجتهادات لحصر مناهج الأحكام . ان فعل الاله المباشر ، وغير المنفعل بماهيات متقدمة عليه ومحددة للإيجاد (الذي يصبح مجرد محاكاة للمثال ، أو تفعيل للقوى ، أو تحقيق للصور التي في ذاته) ، لا يمكن تصوّره ، دون نفْي مطلق للكلّي بجميع منازلها ، وإثبات مطلق للإبداع التام للموجودات ذاتاً ووجوداً ، لكأنّ كلّاً منها نوع برأسه⁽⁴⁴⁾ .

ولا عجب أن ينتهي الكتاب بأربع مسائل طبيعية تتعلق بالأسس الميتافيزيقية لعلم ما دون القمر ، وعلاقته بما فوقه (اعني السببية ، وجوهرية النفس ، وبقائها ، وبعث الأجساد) ، إذ ليست هذه المسائل إلا نتائج منزلة الكلّي الفلسفية ، بما هو وسيط بين الذات الإلهية المبدعة والذات العالية المبدعة . فالسببية تستند الى نظرية الطباع أو الكلّي المهابث بما هو ذات . جوهر ، فاعل ، وإليه تستند نظرية الذاتي الذي بدوره يزول العلم البرهاني⁽⁴⁵⁾ ؛ وجوهرية النفس مستندها الميتافيزيقي الأساسي هو الدليل

(44) إلى أي حدّ يتفق هذا مع نظريات الفزالي الأخرى وخاصة في مشكاة الأنوار؟ لقد تسامل ابن رشد عن ذلك وأدعى التناهي بينهما ، لكن الإحترازاات الواردة في المشكاة تبعد عن أن يكون مانعاً الى الحل المشائي أو الصفوي أو الإشراقي من حيث منزلة الكلّي الوجودية ، رغم وجوه الشبه الكثيرة التي جعلته مؤسساً لأشكالها الثانية دون أن يردّ إليها ، كما نبرزه في بقية هذا الفصل عند معالجة المشكاة .

(45) ابن رشد تهافت التهافت المسألة الأولى من المسائل الطبيعية (السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين) ص 519 وما بعدها .

العاشر المتعلق بملكة المعرفة الكلية^(٤٦) ، وبقاء النفس وخلودها يستند الى استحالة اعدام الجواهر ، وكذلك الى استحالة إحداثها ، وهي عين مسألة قدم العالم والجواهر التي يتألف منها ، وإليها يرجعها الغزالي^(٤٧) ، أما بحث الأجساد فعلةً نفيه الفلسفي هي وحدة الجوهر المادي وتنافي تناهيه مع لا تناهي النفوس^(٤٨) . وإذن فجميع هذه المسائل تعود الى مسألة واحدة هي ، واقعية الكلي الفلسفية المناهية لإسميته الدينية ، سواء كانت هذه العودة مباشرة أو بتوسط قدم العالم^(٤٩) .

(46) ابن القيم الجوزية فصل «وأما الشبهة الثانية... رابع المقدمات ، ص 360 وما بعدها كتاب الروح ، تحقيق الشيخ عارف الحاج ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1988 . وربطنا ذلك بالدليل العاشر على لا جسمية النفس من كتاب تهافت الفلاسفة لكون هذا الدليل ودحضه سبق اليه الغزالي ويبين أن الكلي من جنس الآثار الخيالية في الذهن .

(47) الغزالي ، التهافت ، المسألة التاسعة عشرة ، الدليل الثاني ص 281 . وهذا نفسه هو الذي قرناه لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألتنا أزلية العالم وأبديته . ومنتشأ التلبس وضعهم الإمكان وضعاً مستديماً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه بما فيه منع فلا نعيده . فحين المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون التكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس .

(48) الغزالي ، التهافت ، المسألة العشرين ، ص 300 . وما ذكرناه من استحالة هذا البحث الجسمي لكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأنوار على الدوام . ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية ، وليس أكثر من المواد للوجود ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الإختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .

(49) وهكذا يتبين أن المسائل العشرين تعود الى مسألتين ، تتحدد فيهما منزلة الكلي بالإضافة فعل الله علماً وعملاً ، وإلى فعل الإنسان علماً وعملاً ، وما ينتج عنهما بالنسبة الى ذاتيهما وصفاتهما ، وإلى ذاتي مفعولاتهما وصفاتهما . فالمسألتان الأوليان من الكتاب تتعلقان بمنزلة الكلي التي ينتج عنها قدم العالم أزلاً وأبداً ، والمسائل الثلاثة الى السابعة عشرة تتعلق بنتائج هذه المنزلة على الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها ، ونتائج المنزلة المقابلة على النظريات الفلسفية المتعلقة بالوسائط وبمنزلة الكلي . والمسألتان الأخيرتان تتعلقان بما تعلقت به المسألتان الأوليان ، أعني قدم النفس أزلاً وأبداً ، وما ينجر عنه بخصوص قضية البحث . أما الخاتمة ومسائل التكفير الثلاثة ، فإنها تلخص هذا التنافي المطلق بين الدين والفلسفة ، أعني مسألة قدم العالم وحدوثه ، ومسألة البحث ، والواسطة بينهما أو منزلة الكلي التي صاغتها في حصر الآله في عند الفلاسفة ، نفيًا لعلم الجزئي.

ولنعد الآن الى مسألتنا بحديثها اللذين تَبَرَّرَ فيهما منزلة الكلي

الوجودية ،

(1) فهل فعل الالاه، علما وعملا، مَقَيَّد بذات مَفْعُوله المتقدمة، بما هي ذاتٌ وماهيةٌ، على وجودها العارض لها بفضل فعل الإحداث ؟ وبؤرة هذه المسألة هي مسألة قدم العالم وحدوثه.

(2) وهل فعل الانسان، علما وعملا، مَقَيَّد بذات مَفْعُوله المتقدمة، بما هي ذاتٌ وماهية، على فعله ؟ وبؤرة هذه المسألة هي قدم النفس وحدوثها.

وبين أن المسألة الأولى تشمل الثانية، في بعدها الوجودي، بما لا يُبقي للثانية الآ البعدَ المعرفي، إذ أن قدم النفس يستند، كما رأينا، الى عموم مسألة قدم الجوهر التي إليها يعود مشكل قدم العالم والدهرية، والى نفيها يعود مشكل اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله.

فنرجع بذلك الى نفي الفزالي للوساطة بين الفلسفة الدهرية والأديان، أي نفي الفلسفة الالهية، أو اللاهوت العقلي أو الكلام المتفلسف.

فأما المسألة الأولى التي هي وجودية ومعرفية. وتخص الله وفعلني الایجاد والعلم الالهيین، فتعلق به :

(أ) هل علم الالاه وعمله منفعلان بمتقدم عليهما هو ذوات الأشياء، أم هما مطلقا الحرية ومرسلان باطلاق، وبعدهما يأتي التعيين الذي يصبح، من ثم، اضافيا اليهما، وحاصلا عن التحكم الالهي المطلق، لكان نسبة موجودات

العالم الى فعل الایجاد التحکمي كنسبة موضوعات النظم الرمزية الى فعل
الوضع الانساني (٥٠).

ب) هل المفعول والمعلوم متقدّمان على الفعل والعلم، أم هما مساوقان
ذاتًا لكونهما وجودًا ؟ وبذلك ننتقل من نفي الخلق عن عدم فلسفيًا الى اثباته
دينيًا، ومن مفهوم الوجود المنغلق الى مفهومه المنفتح. فاذا كان ما هو
موجودٌ ليس واجبة الوجود، صار ما هو معدومٌ ليس واجبة
العدم، فاصبح الحاصلُ من الممكن، رغمَ حصّوله، مجردٌ ممكن
حصلَ وغيره قابلٌ للحصولِ مثله، وصارَ العقلُ الانساني
قادرًا على التعلّص من جماد الخلق بين الممكن الحاصل
والواجب، ومستعدا الى اعتبار ما يعلم من العالم ومن الوجود
ليس هو كل الوجود، بل هو فقط ما يدركه هو منه (٥١).

أما المسألة الناجمة الثانية، وخاصة البعد المعرفي منها، لأن البعد
الوجودي متضمّن في المسألة الاولى، فتتعلق بـ :

أ) هل علم الانسان وعمله منفعلان بمتقدّم عليهما غير علم الاله
وعمله، ام ان الإنسان، في ما عداهما، مطلق الحرية لا يحدّ فعله الا المعطى

(50) وهنا يلتقي مفهوم التوقيف والوضع بمعناهما الوجودي والشرعي واللساني، في هذه
النظرية الاسمية الناهية للكلّي ولواقعيته والنبئية على العموم الرمزي لا غير. وهذا هو
المعنى العميق للاسمية التي تجعل الوجود نفسه وضعيا لهويا، بحيث تكون الموجودات
كلمات الالهية ، فلا تقال صلة الاسمية بالمقابلة مع ما ليس باسمي، لكن الدال والمدلول
كلاهما من طبيعة واحدة هي طبيعة الموضوعات الاسمية.

(51) لهذه العلة كانت النظريات الدينية، رغم توقفها عند سلب النظريات الفلسفية ودحضها،
اكثر تفتحًا على تجاوز العالم القديم المتنامي والجامد ، ولعل كتاب التهافت بدحض آلية
السماء الفلسفية ونظرية الغيظ، وتناهي العالم والمفاضلة بين ما فوق القمر وما دونها
واعتبار العالم مجرد ذرة مسخرة آلية من الوجود المطلق اللامتنامي. قد مثل الخطوة
الاولى لانهاء عهد الفلسفة القديم، وفتح عهدا الجديد.

العيني الكوني، أو الشرعي لعلم الله وعمله، كما يعلمهما باجتهاده في فهم مجرى العادات الكونية، ومجرى الأحكام الشرعية ؟ ومن ثم هل يبقى لمعقولات الأشياء الذاتية لها والمتقدمة على هذا العلم، بما هو مجرد أمر واقع، لا أمر واجب، أدنى معنى أو وجود ؟

ب) هل العلوم والمعمول الانسانيان لهما، خارج الوحي الذي هو بدوره خاضع لمعنى العلم والعمل المذكور في الفرع الأول من هذه المسألة (أ)، مفهوم آخر غير المفهوم الاجتهادي الفائد لكل اطلاق، ومن ثم لكل واقعية وكلية، والمقتصر على مجرد الممكن الحاصل، لا واجب الحصول ؟ فيكون معلوم الانسان ومعموله، كونياً وشرعياً، اجتهديين بالطبع، وليس لهما أدنى اطلاق، إلا اذا ادعى أنه نبي يُوحى إليه ؟

وبين أن منطلق الإشكال هو وجهها المسألة الأخيرة، وأساس الحل هو وجهها المسألة الأولى، أو بصورة أدق، فإن حل وجهي المسألة الأولى، بما هو محدّد لمنزلة الكلي الوجودية، ليس إلا حلاً لاشكاليات المسألة الثانية، بما هي محدّدة لمنزلة الكلي في العلوم النظرية (المنطق والرياضيات) ومنزلة الكلي في العلوم العملية (التاريخ والسياسيات). وفعلنا فاداً وضعنا أن الذوات ماميات ثابتة قبل وجودها العالي، ثبات المثل الافلاطونية، أو ثبات الصور الارسطية، أو ثبات الأشياء المعدومة الكلامية والمثالية، فاننا نكون قد جعلناها كليات واقعية يفعل بها الاله علماء وعملاً، ومن باب أولى الانسان، فتصبح العلوم الحاصلة، في النظر والعمل، حقائق مطلقة تُشرّع للعلم والعمل، عوض أن تُعتبر مجردة اجتهدات انسانية للتعبير عما أمكن للانسان علمه من الوجود. أما اذا اعتبرناها مجردة أشباح نفترضها متقدمة على اليجاد علماء وعملاً، ومساوقة للموجودات، وتالية عنها، بعد فسادها، ولكن كمجرد أشباح، وتصورات انسانية، فاننا نُسقطها لكونها مجردة خيالات، فلا تبقى إلا

العلاقة بين ذاتين : الالهية والانسانية أو الموجدة (بمعنى ابداع الوجود) والوَاجِدَة (بمعنى ادراك الوجود)، وهي علاقة شَهَادَة مُتَبَادَلَة بينهما في المستوى المعرفي (اذ كلاهما شاهد ومشهود). وكل ما عدا الشاهد والمشهود في كل منهما، بما هو تراسل بينهما وَهَمٌّ اذا اعتُبرَ ذاتي الوجود ومستقلًا عنهما. واذن ليست واقعية المثل، وواقعية الصور، وواقعية الأشياء المدومة الآ خيالاتٍ قَتَمَتْ فاعْتَبِرَتْ جواهر، في حين أنَّها مجردُ أسماء لا تُفيد الآ بمدلولها الذي هو التواصل بين الذاتين الالهية والانسانية. وما الرسالتان بينهما الآ العالم والقرآن كإعيان خالية من كل كلي واقعي.

كيف سيحدد الغزالي مستويي كلتا المسألتين، أعني المسألة المتعلقة بعلم الله وعمله، وبعلم الانسان وعمله ومعلومهما ومعمولهما ؟ ولماذا جمع بين هاتين المسألتين في قضية واحدة، هي قضية الحل الوسط، الاعتزالي - المشائي، أعني منزلة الكلّي بما هي فصل بين القيام الماهوي والوجود العارض، فصلًا يستهدف الوساطة بين حديّ الافلاطونية المهدنة (الافلاطونية والأرسطية) وبينهما وبين الحنيفية المهدنة، من خلال التسليم بواقعية للكلّي تُبقي مَجَالًا لحاجته الى الموجد، حاجة لا تتعدّى عُرُوض الوجود الحادث لجوهرية الذوات القديمة ؟ ⁽⁵²⁾.

(52) وقد وازى هذا الفصل بين الماهية ذات القيام القديم والوجود ذي العروض الحديث كلاميًا، الفصل بين الواجب والممكن فلسفيًا. فالواجب باطلاق هو المثل عند افلاطون، والفعل المحض عند ارسطو، والممكن هو ما توالى عليه التحديد المثالي أو الفعل واللاّحديد أو القوة. لذلك فصرعان ما وقع الخلط بين هذه المصطلحات الفلسفية وتلك الكلامية، فصار المدلول كلاميًا والبدال فلسفيًا، مع ما انجر عن ذلك من قلب تام لمدلول المصطلح الفلسفي. فصارت الماهية قوة، رغم كونها الصورة الجوهرية، وصار الوجود فعلًا، رغم كونه عرضًا يَمْرُق لها. وتلك هي التناقضات التي سيعتمد عليها النقد الرشدي للمشائية، وهو نقد تقدم عليه إليه الغزالي. فالتصر على اخذه منه. لذلك نسبنا الى الغزالي تأسيس المشائية الثانية أو الرشدية.

وإذا كان الوجه الوجودي - أعني مستويي المسألة الأولى المتعلقة بعلم الآله وعمله - قد طغى على علاج المسألة، فلأن هذه المسألة، أعني مسألة الكلبي في الفلسفة العربية، قد صيغت، عند الفلاسفة والمتكلمين، هذه الصياغة اللاهوتية الوجودية. ولكنها تعود، في بعدها المعرفي، الى ادراك نُقَادِها الذين وضعوا الحل الاسمي، للخديعة الحاصلة في الحل الواقعي بجميع درجاته. فهو حل يُجَوِّه معلومات الانسان ومعمولاته، بعد اضعاف الاطلاق عليها، ثم يُخْرِجُها عن علمه وعمله، ويعتبرها طبائع أو ذوات، أو ماهيات للأشياء، مفارقة لها، أو حالة فيها، قائمة بغيرها، (في ذات الآله أو في المادة)، أو بذاتها (قيام المثل العقلية أو المثل المادية - الجزء الذي لا يتجزأ)، ثم يُقَارَنُ بها علم الانسان وعمله - اللذين لم يُجَوِّهْهُمَا ولم يَرْقَعْهُمَا الى المطلق - ليقسهما بما جَوَّهَرَهُ منهما وأَخْرَجَهُ عنهما، لكان الوجودي علم وعمل مطلقان وُضِعَا قائمين بذاتهما خارج الانسان، إما قياماً ذاتياً مُطْلَقاً أي بغير الانسان أو أَخْرَجَهُ الالهي أو المادي، وكانَ المعرفي علم وعمل نسبين وُضِعَا قائمين بذات الانسان، بوصفهما انعكاساً للأولين. ومن هنا حدث الإشكال في المنعكس والمنعكس عليه، وأصبح الإيجاد الالهي علماً وعملًا مقيسًا على هذا النموذج الذي يقتضي بقاءً ومُتَقَبِّلاً في المستوى الوجودي (الفيض الوجداني)، وفي المستوى المعرفي (الفيض المعرفي)، وقد أعتبر الباثُ الالهَ والمتقبل، في الحالة الأولى، مادة أولى، وفي الحالة الثانية عقلاً منفصلاً.

ويعود جوهر الدحض الذي يستند إليه كتاب التهافت الى كشف هذه الخديعة وطرح السؤال التالي : هل يمكن، بالاستناد الى علمنا الانساني (بالمقابل مع الوحي)، أن يكون لنا عن المسألة الأولى ببعديها (علم الله وعمله، ومعلوم الله ومعموله) صورة مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية ببعديها (علم الانسان وعمله، ومعلوم الانسان ومعموله) ؟ وهل تكفي هذه

المنظرة بينهما لتأسيس الميتافيزيقا ؟ ام ان كل صورة للمسألة الاولى، مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية، لا تتعدى الايمان الذي لا دَخَلَ للعقل فيه، لانها من مجال الامكان⁽⁵³⁾، او الحل الخيالي الذي لا حُجَّة للعقل عليه، عدا الاستِقْرَاب لما يُقبل من الفرضيات، والاستِبعاد لما يُرفض منها، بحكم دوافع تعودُ كلها الى اوهام المعرفة، او الى فضائح توظيفها⁽⁵⁴⁾.

وهكذا اذن يمكن أن نستنتج من نفي هذا الوسط، سواء كان من الفلسفة نحو الدين أو من الدين نحو الفلسفة، أن المذهبين الوحيديين اللذين اعتبرهما الغزالي ممكنين أي غير متناقضين، هما : مذهب فرقة الحق، ومذهب فرقة الدهر، أي مذهب التسليم الايماني بالمعرفة النبوية المتجاوزة للمعرفة الانسانية، ومذهب التسليم الشكائي بعدم المعرفة المتجاوزة للحس والتجربة. لكن هذين المذهبين النافيتين للكليات الواقعية، يقابلهما موقف الواقعية المطلقة بمعناها الدهري المادي الذي يضع وراء المحسوس، بعد أن يَرُدَّ اليه المعقول، جواهر مادية ثابتة هي العناصر الكلية التي منها تتألف الموجودات، أو بمعناها الدهري المثالي الذي يضع وراء المعقول، بعد أن يَرُدَّ اليه المحسوس، جواهر

(53) في مجال الممكن، لا يستطيع العقل أن يختار الا بالإحتكام الى الشاهد. وهذه الحكومة لا تتجاوز الممكن الحاصل الذي هو واقع. ومن مجرد الأمر الواقع، لا يمكن أن يُستمد الأمر الواجب. فيمتنع أن تستحيل المعرفة الاستقرائية الى معرفة برهانية. واذن فالضروري الوحيد هو المستند الى التسليم بالمقدمات، ما دام الشاهد لا يمينا الا بالمعطى الاستقرائي الذي يظل دائما مفتوحا، ومن ثم، فهو خال من اطلاق الكلية التي تستند اليها المقدمات الذاتية في البرهاني الوجودي ، لذلك فهو يصبح غير برهاني، بل يُعدّ جدلياً. فلا تكون الضرورة المنطقية الا صورية.

(54) واوام المعرفة تعود جميعا الى وهم حصر الوجود في الادراك (ابن خلدون، المقدمة، فصل التصوف (الرد على ابن سينا) ص 375). اما اوهام توظيفها فهي تعود جميعا الى وهم تأسيس السلطان الروحي على العلم المطلق المزعوم ، ابن خلدون، المقدمة، III ، فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

صورة ثابتة هي العناصر الكلية التي منها تتألف الموجودات. والأولى هي نظرية المثل الديمقراطية⁽⁵⁶⁾، والثانية هي نظرية المثل الأفلاطونية⁽⁵⁶⁾. ويمكن أن يتوسط بينهما حل وسط يكون مائلا إما إلى مادية ديموقريطس أو إلى صورة أفلاطون، وذلك باشتراط مبدأ تقوم به العناصر، هو المادة القوية عليها في الحالة الأولى (أرسطو)، أو الذات الإلهية القوية عليها في الحالة الثانية (الاعتزال). ويصاحب ذلك، في الحالة الأولى، الإلاه الغاية، وراء الدهرية المادية المتألهة التي أرجع إليها الغزالي الأرسطية، والمادة أو الحدث الغاية، في الحالة الثانية، وراء الدهرية المثالية المتألهة التي - بالتناظر - كان يُمكن أن يَرَد إليها الاعتزال⁽⁵⁷⁾. وكلتاها تنتهي، في الحقيقة، إلى وحدة الوجود، الأولى، لأن الإلاه، بما هو غاية جوفاء لا يكاد يخرج عنه عن العالم يُنقص منه شيئا، والثانية، لأن الحدث أو المادة، بما هي غاية محو لا تكاد تُضيف إلى الإلاه ومقدوراته، بما هي ذوات، شيئا يُنقصها. فالتصور، في

(55) راجع، مفهوم الذرة المادي ويصطلح عليه ، (E: Bréhier, Histoire de la

philosophie, t I Chapitre 1 er, § x, pp. 68 - 69.) باسم المثل وهو مصطلح

استعارته منه أفلاطون ليعطيه دلالة عقلية صورية لا مادية، والمعلوم أن الجزء الذي لا يتجزأ الذي غلب على فهمه الفهم المادي بالمعنى الديموقراطي ليس له ما يبرره. ذلك أن الجزء الذي لا يتجزأ يفيد كذلك الفهم العقلي الأفلاطوني ، لأن الجسمانية عند المتكلمين تحصل من الجمع بين جزئين على الأقل واذن فالجزء ليس ماديا.

(56) نفس المرجع، الفصل الثالث الفقرة VIII ص 103 وما بعدها.

(57) لكن الغزالي، الذي يسلم بأن حلول الفلاسفة للمسلمين قريبة من الحل الاعتزالي، يرفض الرد على المعتزلة معهم، لكونه دعا إلى وحدة فرق الإسلام على الفلاسفة. وهو يؤكد أن حل الفلاسفة في مسألة الكلّي اعتزالي أو قريب من الاعتزال، إذ يقول: «فأما ما عدا هذه المسائل (الثلاث المتعلقة بالتكفير) من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرح به المعتزلة في التولد، التهافت، الخاتمة، ص 309.

الأولى، ذاتي للمادة، ولا نفهم الحاجة الى مفارقة الغاية للعالم السماوي التام، والتّمُدُّد، في الثانية، ذاتي للصورة، ولا نفهم الحاجة الى مفارقة المادة للالاء والذوات المعدومة.

ويمكن أن نُلخّص الآن منازل الكلي المنقودة في التهافت نصّا، أو اللّزّمة عنها، اضماراً، في الجدول التالي :

I - نفي واقعية الكلي نفيًا مطلقا، وله درجتان :

I - درجة التسليم الایماني بالوحي المتصل، وهي درجة المعرفة العينية الوجدانية المطلقة التي يزول فيها التعدد، ومن ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي آخر درجات الوصول التي لن يعترف الغزالي بها إلا للرسول الخاتم، في مشكاة الأنوار⁽⁵⁸⁾.

I. 2 - درجة التسليم الشكائي بانتفاء المعرفة، وهي درجة السيلان الأبدي المطلق الذي يزول فيه التعدد المتميز، ومن ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي أولى درجات الحُجُب التي يكون فيها الانسان محجوبا بالطبع عن ادراك الحقيقة⁽⁵⁹⁾.

(58) مشكاة الأنوار، ص 46 ، «ومنهم من لم يتدرج في الترقّي ومجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية. ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل | تجاوز ما يدركه البصر الحسي في أمثلة الأول | والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما. والله أعلم بأسرار إقدامهما وأنوار مقامهما.

(59) مشكاة الأنوار، ص 40 ، «الصنف الأول | من المحجوبين | تشوق الى طلب سبب لهذا العالم فاحاله الطبع، والطبع صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها وهي مظلمة، اذ ليس لها معرفة وادراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا تصور لها، وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضا.

II . اثبات واقعية الكلي اثباتاً مطلقاً، وله درجتان ،

II . 1 . درجة الدهرية الصورية المطلقة (أفلاطون) : الوجود العالمي قديمٌ، وهو مؤلف من عناصر صورية كلية. ولا إحداث، ان سلّم به، إلا للعالم المثل. أما المثل فهي قديمة.

II . 2 . درجة الدهرية المادية المطلقة (ديموقريطس) : الوجود العالمي، قديم، وهو مؤلف من عناصر مادية كلية. ولا إحداث إلا للمركبات، منها. أما العناصر والكل فهما قديمان.

III . إثبات واقعية الكلي اثباتاً نسبياً، وله درجتان ،

III . 1 . درجة الدهرية الصورية المتألهة، وهي القائلة بشينية المعدوم، أو بالصور في ذات الالاه، أو بالوجود الالهي للماهيات قبل الوجود الطبيعي ، الاعتزال والمشائية العربية الأولى.

III . 2 . درجة الدهرية المادية المتألهة، وهي القائلة بالوجود بالقوة، أو بالصورة الموجودة بالقوة في المادة، والالاه الغاية غير الفاعلة في العالم والجاهلة له : الأرسطية والمشائية العربية الثانية.

IV . نفي واقعية الكلي نفيًا نسبيًا وله درجتان ،

IV . 1 . درجة الكلي الوضعي الإلهي ، الأشعرية⁽⁶⁰⁾.

IV . 2 . درجة الكلي الوضعي الانساني ، السفسطة⁽⁶¹⁾

(60) أي ان كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الله بالشرع لها الكلية الشرعية التي تشبه، في القانون الوضعي، كلية القوانين ما لم تُنسخ، وبدايةً من وضعها (طبعا بالاضافة الى مجتمعتها).

(61) أي ان كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الانسان بالشرع الانساني لها الكلية القانونية بدايةً من وضعها، وما لم تُنسخ. وبين أن الأشعرية تسلم كذلك بالنوع الثاني من الكلية. لكنها تنفي عنها قداسة الاولى وتفسرها بالآليات النفسية والاجتماعية للأغراض والمصالح . راجع في ذلك مسألة التحسين والتفويض مثلا في المستقصى من علم الأصول للغزالي.

وهكذا تتكون مجموعتان متلازمتان زوجا زوجا، هما : مجموعة الاطلاق اثباتا ونفيا، ومجموعة النسبية اثباتا ونفيا. والاولى تُعطي المنازل الأربع المتطرفة، والثانية تعطي المنازل الأربع المتوسطة. وإذا كانت المقابلة بين الفقر الى الحامل والغنى عنه هي الفاصلة بين I - II و III - IV، فإن المقابلة بين النفي والاثبات هي التي تساعدنا على ادراك منطق الترابط بين المذاهب الفلسفية والمذاهب الكلامية، والترابط بين المتقدم على العهد العربي والعهد العربي في الفكرين الفلسفي والديني. وفعلنا فالأشعرية والسفسطة، والشكائية، والايماية تمثل مجموعة مترابطة تتميز بالتدرج في نفي الواقعية. والاعتزال، والأرسطية، والافلاطونية، والديموقريطية تمثل مجموعة مترابطة تتميز بالتدرج في اثبات الواقعية.

وهذان الترابطان هما اللذان يفهماننا التقابل (ودلالته الفلسفية) بين تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت، بما هما موقفان من منزلة الكلي أحدهما نأح الى نفي الواقعية، والثاني الى اثباتها. كما أن هذين الترابطين ييسران فهم ما حصل من خلط اصطلاحى بين المذاهب الكلامية والمذاهب الفلسفية، في عصريّ الوصل والفصل العربيّين بين حدّيّ الافلاطونية المحدثة، وبين حدّيّ الخنيفية المحدثة، ثم بين الافلاطونية المحدثة الموصولة أو المفصولة، والخنيفية المحدثة الموصولة أو المفصولة. ذلك أن الافلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأرسطي ليست إلا حصيلة التنازع بين الرشدية والأشعرية الثانية حول الدهرية المادية الوسيطة. والافلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الافلاطوني ليست إلا حصيلة التنازع بين الاشراقية والتصوف الثاني حول الدهرية المثالية الوسيطة. وكلا التنازعين يمثل عنصرًا أساسيًا من موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب.

وهكذا تتبين لنا العلاقة بين الكتابين : التهافت والمشكاة. وسننتقل الآن - بعد التهافت الذي أنهى الإعداد السلبي لتجاوز المشائية الوصلية (الفارابي) الى المشائية الفصلية (ابن رشد)⁽⁶²⁾ - الى المشكاة التي أعدت إيجاباً الى الدهرية المثالية الوسيطة ببعديها الاشراقي والصوفي، فنقلتنا من الصفوية الأولى (أخوان الصفاء) الى الصفوية الثانية (الاشراق).

ويستهدف تحليلنا لمكونات الدهرية المثالية الوسيطة، بما هي وحدة الوجود المُعتَبَر ذاتاً إلهية متعالية تتحقق في تجلياتها كادراك ذاتي، تكون فيه أفعال الادراك مدركات، اذا نظرنا اليها من المرجع الالهي، وموجودات، اذا نظرنا اليها من المرجع الانساني⁽⁶³⁾، تحديد أسلوب هذه الفلسفة. فبحكم منزلة الكلبي الوجودية هذه، منزلته التي حددتها الدهرية المثالية، زال كل فاصل بين المعطيين الشرعي (النص القرآن) والطبعي (العالم)، بما هما خطابان من الذات الالهية الى الذات الانسانية. فالأول تجلٍّ شرعي او تاريخي والثاني تجلٍّ طبعي او عالمي للذات الالهية في أفعالها، وكلاماً يُعَدُّ عالماً او

(62) وطبعاً لم يكن بوسعنا أن نعرض مضمون الرشدية والكلام الثاني عند تحليلنا لمضمون التهافت، وذلك لكون هذا الكتاب أسسهما سلباً لا إيجاباً. ومع ذلك فإن أدلة الفزالي ضد المشائية الأولى، وأرغامه لها على التخلي عن الحل الوسط والعودة الى الدهرية المادية الوسيطة بالمعنى الأرسطي، هو الأمر الذي يوافق عليه ابن رشد، وينطلق منه في تمييزه بين السليم من نقد الفزالي (أي الموجه الى المشائية العربية)، والسقيم منه (أي الموجه الى الأرسطية والافلاطونية، وبصورة عامة الى ما يظنه ابن رشد الفلسفة بحق عند القدماء). كما أن جل الإشكالات في الكلام الثاني السالبة والموجبة، وأسلوب التفكير فيها تستمد نموذجها من التهافت، وليس هنا مجال إثبات ذلك ولا هو هدفنا، إذ ليس ههنا التاريخ لعلم الكلام، بل فقط لدوره في تحديد منزلة الكلبي في الفلسفة العربية. ويمكن أن نلاحظ أن دور الفلسفة العربية في نهضة الفلسفة الغربية هذا مرتبط وليس ما يظن عادة، أعني الشروح الرشدية. وقد نقره لذلك بحثنا يثبت.

(63) وهو معنى : «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف الخ . . .» وإلى هذا تستند منزلة الانسان الصفوية وجميع نظريات التجلي.

كتاباً ذا باطن وذا ظاهر، ويتحدّان في معنى الوجود - الآية أو الوجود - الرمز، أو الوجود - الدليل، أو الوجود - التجلي الذي يجعل من كل مظاهر الوجودات ادراكات الهية، أو تجليات الهية.

لذلك فلا عجب اذا رأينا أن المشكاة ستكون، في نفس الوقت، تأويلًا للقرآن⁽⁶⁴⁾، وللحديث⁽⁶⁵⁾، ولعلم النفس⁽⁶⁶⁾، وللعالم بما هي سدّ حجب ذات الله ولحمّتها⁽⁶⁷⁾. إذ أن كلّ ما عدا الله، بما هو تجلياته، يكون سبيلاً إليه، اذا اعتُبر دالاً عليه، ويكون حجاباً دونه، اذا اعتُبر بديلاً عنه.

وقد عرض الغزالي هذه النظرية بعد أن قدّم لها بفلسفة اشراقية، على الأقل من حيث المبادئ الأساسية والمصطلحات الرئيسية : فالنور، والاشراق، والتجلي بالذات للذات في الذات، والسواتر، والحجب، والارباب النوعية، والظلمات، والغواشي، كلّها وردت في الفصل الأول من المشكاة، بحيث إن السهروردي لم يَصف الآ جزئيات. بل حتى جمعه بين هدم المشائية وبناء الاشراقية، فهو يعود الى الجمع بين الوجه السالب من التهافت (وفيه يتفق

(64) قرآن كريم، سورة النور الآية 35.

(65) الحديث الشريف : «ان لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبعات وجهه كل من أدركه بصره».

(66) الموازنة بين ملكات المعرفة وعناصر الثال المستمد من الآية 35 من سورة النور ، فالمشكاة تناظر الحس، والزجاجة الخيال، والمصباح العقل، والشجرة الفكر، والزيت الروح القدس، أو المعرفة النبوية.

(67) والعالم بما هو حجب هو كلّ ما عدا الله بدءاً بحاجز الظلمة (الخضوع الى الطبع والاشتغال بالنفس وحياة البهائم ، الملاحدة)، وحاجز النور المقرون بالظلمة (الاقتصار على المعرفة الحسية وعبادة الاوثان، الاقتصار على المعرفة الخيالية ، المجسمة والمشبّهة، الاقتصار على المعرفة العقلية الفاسدة ، المشبّهة بالمعرفة العقلية الانسانية ، الاشاعرة خاصة حسب الوصف)، ثم حاجز النور ويذكر من المحجوبين به ثلاثة اصناف (المعتزلة - المشائية - الصفية).

السهروردي مع الغزالي ، نقد الفصل بين الماهية والوجود)، ومضمون المشكاة^(٥٥).

وهذا الأسلوب الفلسفي الصوفي الجامع بين تأويل الوجود العالمي، بما هو آية تجلّ، وحجاب، والوجود الشرعي بما هو آية تجلّ وحجاب، تأويلاً اشراقياً، هو الأسلوب الذي يجمع بين الاشراقية كفلسفة - متصوفة والتصوف الثاني كتصوف - متفلسف، مع استناد التفاضل بينهما الى تقديم أحدي الآيتين على الأخرى. ففي الفلسفة الاشراقية يكون الانطلاق من الآية العالمية الى الآية الشرعية، وفي التصوف الاشراقي يكون الانطلاق من الآية الشرعية الى الآية العالمية. وبؤرة اللقاء بين الآيتين هو الانسان كمتلق، والاله كبات، بما يحول التفلسف الى تأويل للتراسل بين ذاتين هما الاله والانسان، يتحدان في طبيعة التراسل والرسالة أي التجلي في الذات بالذات للذات، كما نحلّ ذلك في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب، عند تحديد الفهم الاشراقي - الصوفي^(٥٦).

(68) فكتاب حكمة الاشراق يتضمن قسمين ، الأول هو دحض المشائية، وفيه نجد أساس الدحض الوارد في التهافت أعني رفض منزلة الكلّي المستندة الى الفصل بين الماهية والوجود. والثاني هو عرض الاشراقية، وفيه نجد أساس البناء الوارد في المشكاة ، اعتبار النور الأسمى علمً لذاته، واعتبار الوجود تجليات هذا العلم، واعتبار الأجرام عدم حضور الذات لذاتها أو الحجب الخافلة دون ادراك هذا الادراك. واذن فالاشراق متقدم الأسس على صاحبه السهروردي ومؤسسة هو الغزالي بلا ريب.

(69) المشكاة ص 40 ، أن الله تعالى متجل في ذاته، بذاته، لذاته، ويحاول الغزالي اثبات التماثل بين الذاتين في أجوبته في المسائل الأعزوية عند تفسير معنى خلق آدم على صورة الرحمان، وخاصة صفحات 176 الى 181 ، حيث يبين التماثل في خصائص الذات والصفات والأفعال ولا يبقى الاختلاف إلا في اختصاص الذات الالهية بالقيومية بالذات واستمداد باقي الموجودات، ومنها الانسان، قيامه من القيومية الالهية. وتلك هي علة النقلة من الذاتية الربوبية الى الذاتية الانسانية بتوسط التصوف. وهنا أيضا الغزالي هو المؤسس.

ومثلما كان ما يلزم به الغزالي المشائية الأولى في التهافت متضمنا لأهم الأسس التي يستند إليها سعي ابن رشد لحياء الأرسطية، فإن ما يتضمنه كتاب المشكاة، يتضمن أهم الأسس التي يستند إليها سعي السهروردي لحياء الأفلاطونية، من منطلقات تحوّل دُونَهُمَا والبلوغ إلى غايتيهما، إذ أن وحدة الوجود، بما هو موضوع يتفعل صَعُودًا إلى غاية صورية عاطلة (الرشدية والكلام الثاني)، ووحدة الوجود بما هو ذات تتجلى نزولًا إلى غاية مادية عاطلة (الاشراقية والتصوف الثاني)، منافيتان للأرسطية وللأفلاطونية، بما أضفتاه من حطّ على منزلة الكلّي الذي قد كثافته الوجودية، فصار دون الذات المتجلى والموضوع المتفعل، وتابعا لهما، هائلاً بذلك إلى منزلته المتقدمة على افلاطون وأرسطو، رغم الحفاظ على مصطلحاتهما، والتدبير العام لنسقيهما، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب⁽⁷⁰⁾.

وعلىنا الآن أن نحدّد طبيعة الكلّي التي تعيّن في المشكاة، فأعدت لِمَثَل هذا المآل. فقد حدّد الغزالي هذه المنزلة في الفقرة التالية من المشكاة، «كل شيء سواء | سوى الله |، إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحقّ ربّي موجودًا، لا في ذاته، بل من الوجه الذي يلي مَوْجِدَهُ، فيكون المَوْجُود وجه الله فقط. ولكلّ شيء وجهان، وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه. فهو، باعتبار

(70) إذ أن فلسفتي افلاطون وأرسطو انطلقتا من فلسفات وحدة الوجود بالمعنى البارميندي أو بالمعنى الهيراقليطي (الواحد الثابت ذو الطبيعة الصورية، نفيًا للسيلان الأبدي، أو نقيضه، السيلاّن الأبدي ذو الطبيعة المادية، نفيًا للواحد الثابت)، في حين أن الحاصل هنا يجري في الاتجاه المقابل، أعني العودة من التعدد الصوري الغارق أو المحيث إلى مصدرهما السيال فعليًا (الالاء) أو السيال قويا (المادة)، لكنّ وحدة الفيض الفعلي أو الفيض القوي، بتخلله للأصداغ الجوفاء التي تمثلها الكليات، يعيدنا إلى البارميندية والهيراقليطية.

وجهه نفسه، عدم، وباعتبار وجهه الله، وجود. فإذا لا موجود إلا الله ووجهه. فإذا، كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبدًا⁽⁷¹⁾. ان المزوجة بين هذا العدم الأزلي والأبدي للموجودات، من حيث وجهها الى ذاتها، وهذا الوجود الأزلي والأبدي، من حيث وجهها الى ربها، بما هي أمر واحد، هي وجه الله المظهر والعالم المظهر. ولما كان المظهر هو الباطن والمظهر هو الظاهر، صار وجهه الله، بما هو مظهر المظهر، الظهور عينه، بما هو ذات واحدة، فاعلم انه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه وبه يظهر كل شيء بل الأبعد عن اثاره هذا الخيال | القول بوجود الله في كل مكان | أن نقول لك بأنه قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء، وأنه مظهر كل شيء، والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة⁽⁷²⁾.

وإذا كان وجه الله هو الظهور أي الوجود، فالتعدد، أعني المظاهر، هو العدم. وهذه المظاهر العدم⁽⁷³⁾ هي ذوات الأشياء من حيث وجهها الى ذاتها. ولما كانت ذوات الأشياء لذاتها هي ماهياتها المولدة من الكليات، فمعنى ذلك أن الماهيات وعناصرها الكلية عدوم خالصة لا وجود لها إلا كمظاهر أو كمشورات، بالإضافة الى الادراك الانساني الذي ارتفع، فالتقى بالادراك الالهي التجلي فيها حساً وعقلاً. وهذا الارتفاع هو الذي يمكن الانسان من تجاوز المظاهر الى الظهور، الى حقيقة الحقائق الظاهرة فيه والمظاهرة لكل ما عداها، ان العارفين، بعد العروج الى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا

(71) مشكاة الأنوار ص 17. 18.

(72) مشكاة الأنوار ص 23 - 24.

(73) فكل منها لا يصير في وقت من الاوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا. اد لا يتصور إلا كذلك. المشكاة ص 17.

في الوجود إلا الواحد الحق. لكنّ منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار لهم ذوقاً وحالاً⁽⁷⁴⁾، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة⁽⁷⁵⁾، فتجاوزوا المظاهر، بما هي المتعدد الكلي المحسوس والمعقول الذي استحال حجباً مانعةً من ادراك الواحد الحق. وهذه الحجب هي اذن واقعية الكلي سواء كان محايداً (الماهيات الهايئة والتعدد المحسوس)، أو مفارقاً (الماهيات المفارقة والتعدد المعقول).

ولهذه العلة سيستند الغزالي الى منازل الكلي العُتَبَرِ ذاتاً وجود واقعي ذاتي، لتصنيف المحجوبين بدرجاتهم الثلاث، والى نفيها لتصنيف الواصلين بدرجاتهم الثلاث كذلك. فأما درجات المحجوبين فهي : «أقول ان الله تعالى متجلّ في ذاته بذاته ولذاته، ويكون الحجاب الى محجوب لا محالة، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة (العالم الحسي)، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض (العالم العقلي)، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة (العالم الخيالي)»⁽⁷⁶⁾.

والمحجوبون بالظلمة الخالصة هم عبيد الطبع والهوى الملاحدة. والمحجوبون بالظلمة المشوبة بالنور هم عبيد درجات الادراك الحسي، والخيالي، والقياس العقلي الفاسد، وهم الوثنيون الذين تكون آلهتهم الوثنية

/

(74) وهاتان الدرجتان، درجة العرفان العلمي، ودرجة الذوق والخال ليستا سبيلين احدهما بديل عن الاخرى، بل هما مرحلتان في المعرفة حسب الغزالي والسهورودي. وقد تنفصلان، وعندئذ تقع المفاضلة بينهما، فتكون أدنى الدرجات للعرفان العلمي، وبعده العرفان الذوقي، وبعدهما العرفان الجامع بينهما. السهرودي، حكمة الاشراف، الفقرة الخامسة من المقدمة ص 11 وما بعدها.

(75) المشكاة ص 18.

(76) المشكاة ص 40.

جسمية، أو خيالية، أو عقلية فاسدة. أما المحجوبون بالنور المحض فهم الذين تجاوزوا ذلك الى عبادة المجردات العقلية. وقد خَصَّ منهم الغزالي المعتزلة والمشائية والصفوية، الذين يعتبرهم أقرب الفرق الى الواصلين الذين هم المتصوفة والأنبياء.

وقد حدّد الغزالي الواصلين بوصفهم مَنْ تجاوز الحُجُبَ بجميع اصنافها، وخاصة آخر الحجب النورية، «وانما الواصلون صنفٌ تجلّى لهم أيضا أن هذا المَطَاع [الاله الاسماعيلي⁽⁷⁷⁾] موصوفٌ بصفةٍ تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ⁽⁷⁸⁾، ليسَ يَحْتَمِلُ هذا الكتاب كشفه، وأن نسبته اليه نسبة الجمر الى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرك السماوات [المشائية] ومن الذي أمر بتحريكها [الصفوية] فوصلوا الى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصرُ الناظرين [العالم المادي] وبصيرتهم [العالم الروحي]، اذ وجدوه منزّهًا ومقدّسًا عن جميع ما وصفناه من قبل⁽⁷⁹⁾.

ورغم أن الغزالي قد قسم درجات الوصول الى اثنتين كل منهما مضاعفة، التصوف بدرجتيه، والنبوة بدرجتيها، فإن هذه الدرجات، تعود الى ثلاث، مثل درجات الاحتجاب⁽⁸⁰⁾ :

(77) تعريف الاله بكونه صاحب الامر والخالق يأمر الوسائط مجده عند الاسماعيلية أولا (الكرماني، راحة العقل، السور الثاني - مع ملاحظة أن المأمور مبدع باطلاق).

(78) وهذه الصفة هي الامر الذي يقتضي أمرين ينبغي أن عنه الوحدانية المحضة، فالامر يقتضي وجود المأمور المغاير، والامر يقتضي الوساطة بين الأمر والمأمور أعني قدم الكلام، ومما قضيتان تنافيان الوحدة المحضة. لكن الغزالي لم يحدد هذه الصفة خوفا من كشف السر الذي هو القول بوحدة الوجود.

(79) المشكاة ص 45 - 46.

(80) المشكاة ص 46 : «... فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره (1.1) وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص (2.1) ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج - فاحترقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي (1.1.II) أو بصيرة عقلية (2.1.II).

(1) الوصول الصوفي بدرجتيه ،

(2) وصول ابراهيم عليه الصلاة والسلام ،

(3) وصول محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك لان درجات الوصول مناسبة لدرجات الاحتجاب، بما هي منطلقات له. فالتصوّف وصول انطلق من مجاهدة درجة الاحتجاب الاولى اعني من مجاهدة النفس البشرية، والوصول الابراهيمي انطلق من درجة الاحتجاب الثانية، اعني الحجب التي يختلط فيها النور والظلمة وهي حجب الحس والخيال والمقايضة العقلية الفاسدة، والوصول الحمدي وصول انطلق من آخر درجات الحجاب، اعني حجب النور المحض.

ورغم ان الغزالي لم يكن، في هذا المجال، صريحاً، فان المقابلة بين ابراهيم ومحمد لا يمكن ان تكون من جنس المقابلة بين تصوف وحدة الشهود وتصوف وحدة الوجود. فليس النبيان متصوّفين وصولاً، بحيث لا يتميزان عن التصوف الا بالطريق، اذ عندئذ ستكون درجة التصوف الثانية اسمى من درجة ابراهيم، وهو ما لا يمكن ان يقول به الغزالي. بل المناسبة بين الاحتجاب والوصول تجعل التدرّج يكون بالنسبة الى المتصوفة من اول الحجب الى الاخير لتجاوز الاول فقط، وبالنسبة الى ابراهيم من الثاني الى آخرها لتجاوز الثاني فقط، وبالنسبة الى محمد من آخرها لتجاوزها جميعاً.

فاذا ربطناه مدلول الاحتجاب ودرجاته بمدلول الوصول ودرجاته، أصبح كل ما عدّا الواحد مطابقاً للعَدُوم التي أشار اليها الغزالي، والتي يتألف منها العالم المتعدد، كما يتعيّن في درجات المعرفة الانسانية. ومن ثم فان درجات الاحتجاب هي درجات الواقعية. ودرجات الوصول هي درجات نفيها. واذن فمنازل الكلّي هي المهدّدة للحجب ولتجاوزاتها ،

I . فالتدرج من إثبات الواقعية المطلق الى اثباتها النسبي هو درجات الاحتجاب :

1.1. درجة الاخاد والدمرية النفسية ، عبادة الهوى.

2.1. درجة الوثنية المشبهة (بمراحلها الثلاثة، الحسي والخيالي والعقلي الناقص) : المجسمة، والأشعرية.

3.1. درجة الوثنية المجردة : الاعتزال، المشائية، الصفوية.

II . والتدرج من نفي الواقعية النسبي الى نفيها المطلق، هو درجَات

الوصول بعدها.

1. II. درجة التصوف، وتنطلق من أولى درجات الحجاب، أعني،

من مجاهدة النفس : وهي أول الحجب.

2. II. درجة ابراهيم عليه السلام، وتنطلق من ثانية درجات الحجاب،

أعني من مظاهر العالم الحسية والخيالية والعقلية القاسدة (لكون ابراهيم من المصطفين، واصطفاه يعني تخلصه من الحاجة الى مجاهدة النفس والهوى ، وآية الأقول شاهدة على ذلك).

3. II. درجة خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وتنطلق من

آخرة درجات الحجب، أعني من حجاب الأنوار المحضة (لكون محمد سيد المصطفين).

لذلك كان القرآن، بما هو دحض لهذه الدرجات الثلاثة - أعني الاعتزال والمشائية والصفوية - قابلاً لأن يكون مصدراً لمضموناتها ولتأويلاتها : وذلك هو تجاوز الحجب النورية.

وهكذا يتبين التوازي بين المحتجبين بالصفات البشرية والواصلين بمجاهدتها خاصة (التصوف)، والمحتجبين بالحس والخيال والمقاييس العقلية والواصلين بمجاهدتها خاصة (ابراهيم)، والمحتجبين بالنور المحض والواصلين

بمجاهدته خاصة (محمد صلعم). فيتم تجاوز التعدد الذي مصدره ذات الانسان، وهي اول الأوثان (التصوف)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم المادي وإدراكاتنا له، وهو ثاني الأوثان (ابراهيم والأفول)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم الرحي وإدراكاتنا له، وهو ثالث الأوثان (محمد صلعم). وأذن فالنبي محمد، حسب المشكاة، ناف باطلاق لكل التعينات الكلية المغايرة للذات الالهية⁽⁸¹⁾.

ولم يبق إلا أن نحدد مدلول هذا التدرج في تضاول الواقعية من الاطلاق الى النسبية، والتدرج في نفيها من النسبية الى الاطلاق، إذ أن تحديد يَفهمنا طبيعة الثورة الفلسفية التي أقدم عليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، أولهما في النظر خاصة، والثاني في العمل خاصة بوصفهما يمثلان لهمايته قبل الانحطاط وبدايته بعده تأسيساً أهلياً للنهضة العربية الإسلامية ولجسر الحوار مع الغرب انطلاقاً من الذات التي لا تستثني الغير.

فأما درجات أثبات الواقعية فهي درجات الانفعال التي يكون فيها الانسان مطلقاً العبودية. فمن عبادة النفس والهوى الى عبادة الأوثان الحسية والخيالية والعقلية ذات المصدر العالمي المادي (عبادة المعرفة المستمدة من العالم

(81) وأنه لمن العجيب أن يكون هيجل قد أدرك جيداً الإدراك هذه الخاصية التي استعملها، فيما بعد، استعمالاً يستهدف الإساءة الى الاسلام، رغم التعبير عن الإعجاب بمضمون رسالته، وحصره في الدور السالب المطلق، هيجل، محاضرات حول فلسفة التاريخ الجزء الرابع (العالم الجرمانى) الفصل الثاني الحمدي ص 275 وما بعدها. فالوحدانية المطلقة في الاسلام يعتبرهما هيجل دليلاً على السلب المطلق أو رفض التعيين والتحرر، مقابل ذلك بالتعينية الموجبة في الفكر الجرمانى، وجاعلاً من الفكرين وجهين للحظة واحدة في التاريخ الانساني، ثورة الشرق الحمدي وثورة الغرب الجرمانية. وليس هذا إلا نصف الحقيقة، فسلب القديم فلسفةً وديناً هو الذي مكن من تأسيس الحضرة تأسيساً موجباً، وهو ما لم يعلمه هيجل أو تجاهله. ولعل هذا التجامل هو الذي يجعل فلسفته عاجزة عن فهم مصير العقل الانساني الذي أصبح الآن رهين ما ستؤول اليه المعركة بين الافلاطونية - التوراتية الحديثة الجرمانية الأقلية والافلاطونية - الخيفية الحديثة العربية الصاعدة، أي بين منزلة الانسان الغربية ومنزلته الإسلامية.

المادي بالانفعال) الى عبادة الانوار أو العالم العقلي والروحي ، وهي آخره
مراحل العبودية وأدناها اخضاعا للانسان الذي يبدو فيها قد تحرّر من
الانفعال بالأوثان الخارجية. وقد مثلت درجة النشاط التحويلي المطلق عند
الصفوية، الجاعلة من الانسان خليفة للاله يفعل ما يريد ويتمّ فعل الرب
وخاصة الامام، أعلى درجات التخلص من واقعية الكلي والعالم الخارجي ،
انها مرحلة الناسوت المألّه، بما هو نهاية للأهوت المأنس، انها بداية عهد
الانسان المشرّع لذاته باطلاق⁽⁸²⁾ تشريعا سينتهي الى التوثين الذاتي.

وأما درجات نفي الواقعية، فهي درجات الفعل التي يكون فيها الانسان مطلق السيادة.
فمن مجاهدة النفس والسيادة عليها الى مجاهدة العالم المادي المؤلّه والسيادة عليه، الى
مجاهدة العالم الروحي والسيادة عليه (وهو معنى ختم النبوة ونهاية
الرسالات)، نصل الى الانسان الطليق باطلاق من نفسه، ومن العالم المادي،
ومن العالم الروحي. انه عهد البشرية اللامحددة باطلاق، السيد على ذاتها
وعلى العالم المادي والعالم الروحي دون توثين الذات البشرية وقتل للذات
الإلهية. وما معبوده الواحد المطلق الذي لا حدّ له الا تحرّره المطلق الذي لا
حدّ له، كما فهم ذلك ابن تيمية⁽⁸³⁾ ، ذلك هو السر الذي لم يستطع الغزالي
البوح به، وأقدم عليه ابن تيمية وابن خلدون⁽⁸⁴⁾، حيث أصبح الانسان المصدر
المطلق للعلم والعمل، بما هما تشريعان ليس لهما ما بعدّ يسمو عليهما وتمثله
سلطة روحية معصومة تزعم لنفسها دور الوسيط الروحي بين الانسان
والاله فتؤسس لدور الوسيط المستعبد للانسان باسم خلافة الرحمان.

(82) وهذا معنى ازالة الشرائع في الفكر الاسماعيلي، التطرف، راجع كتاب الحشاشين
لهرنارلويس المحال عليه سابقا.

(83) ابن تيمية، رسالة العبودية، دار الكتب العلمية بيروت 1981 وخاصة صفحة 19 وما
بعدها.

(84) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس فصل في ان عالم الخواص انما يتم بالفكر، ص 838
- 340 ، الخلافة الانسانية والسيادة على العالم.

III . 2 . انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثّة العربيتين .

ابن سينا .

إذا كان الانفجار الفعلي الذي عرفته الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الوصليتان ثمرة لأعمال الغزالي كما بينا، فما هو الدور الذي أداه ابن سينا في هذه النقلة النوعية من عهد الفكر العربي الأول الى عهده الثاني، خلال القرن الخامس الفاصل بين قرنتيّ الوصل (الثالث والرابع) وقرنتيّ الفصل (السادس والسابع) ؟ ويزداد هذا السؤال أهمية، بعد اعتبارنا الفارابي الباني الحقيقي للأفلاطونية المحدثّة العربية، والغزالي الهادم الحقيقي لها، إذ أننا، بذلك، نبدو قد أهملنا الدور الذي أداه ابن سينا، في حين يَجْمَعُ جُلُّ الشراح والمؤرخين على خطره. وما يثبت وجوده في كل ما أتى بعده، سلبا وإيجابا، هو كونه فلسفته عامة ومنزلة الكلّي التي حددتها خاصة، تُمَثِّلان لحظة محورية في تاريخ الفكر العربي أولا، والانساني ثانيا⁽⁸⁵⁾.

ولكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة الى أمرين أساسيين يحدّدان منزلة الفلسفة السينوية والكلّي فيها في الفكر العربي، ويعلّلان عدم دراسة الدور السينوي كمرحلة اعدادية نسبناها الى الغزالي.

(85) وتبرز هذه الأهمية بدور ابن سينا في الفلسفتين العربية والغربية. ولما كانت الأولى هي موضوعنا والثانية هي ما أخرجناه، منهجيا، وعن قصد من بحثنا، فإن مجرد الإشارة الى الدور الذي أداه الفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية كاف. ولعل أفضل من أثبت هذا الدور هو الأستاذ إتيان جيلسون في دراسته حول الفلسفة الوسيطة اللاتينية، ودور الفلسفة السينوية خاصة، وهو دور ما يزال حيّا لذاته وبهية تيار الفلسفة المستند الى هذا التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود، والذي يرجع اليه إتيان جيلسون في كتابه «الوجود والماهية»، تيارات الوجودية المعاصرة أرجاعا نقديا (E: Gilson, L'Être et l'Essence, Paris, Vrin 1948).

الأمر الأول، هو استناد الفلسفة بفرعيها الرشدي والاشراقي الى فلسفة ابن سينا كأساس مسلوب، من خلال دحض نظرية الكلبي التي بنى عليها فلسفته، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. وهو أمر لا يمكن أن ندرسه هنا، لأنه من أهم عناصر الفصلين الأخيرين من هذا الباب، حيث نبين أن هاتين الفلسفتين تنطلقان من دحض السينوية أرسطيا وأفلاطونيا بالمعنى الذي فهمتا منهما.

الأمر الثاني، هو استناد التصوف الثاني والكلام الثاني الى فلسفة ابن سينا كأساس موجب، انطلاقا متجاوزا من نظريته في الكلبي، أعني الفصل بين الماهية والوجود. وهو كذلك أمر لا يمكن أن ندرسه لأنه ينتسب الى نفس الفصلين، حيث يتبين أن هذين المذهبين، أيضا، يستندان اليه استنادا أفلاطونيا وأرسطيا كما فهماهما.

وإذا كان الدحض الفلسفي، في المرحلة الفصلية، يستهدف هذه النظرية الأساسية، نظرية الفصل بين الماهية والوجود بقصد العودة الى معنى الفلسفة الأصيل، أعني أرسطو (ابن رشد) وأفلاطون (السهوروردي) فإن قبول الفكر الديني لها، كان بقصد العودة الى معنى الدين الأصيل، أعني البعد التوراتي من الدين (الأشعرية) والبعد الانجيلي منه (البهشية)⁽⁸⁶⁾، في شكلهما الحاصل في الحنيفية المحدثه، أعني الكلام الأشعري وتصوفه، والكلام البهشمي وتصوفه، أو المنزلة البهشمية

(86) وابن تيمية هو مصدر هذه المقارنة الموقفية بين التصوف والبعد الانجيلي من الاسلام، والكلام والبعد التوراتي منه. لكن ابن تيمية لا يعتبر ذلك نابعا من مدونة الاسلام نفسها، بل هو يقاضيه، بوصفه انحرافا عن الاسلام. ولما لم يكن قصدنا المقاضاة بل مجرد الوصف والتحليل، فأننا نكتفي بتحليل هذه الحدود الجاذبة والدافعة في محاولات الفكر الفلسفي العربي، وهي، في كل الحالات، حدود نابعة من المدونة القرآنية نفسها وليست من التوراة والانجيل بما هما مدونتان أجنبيتان عن القرآن.

والمنزلة الأشعرية للكلبي، بحيث أن وساطة ابن سينا بين العهد الثاني من الافلاطونية المحدثة والخنيفية المحدثة العربيتين، والعودة الى المصادر الفلسفية والدينية المتقدمة على العهد الأول والمؤسسة له، أعني حدي الافلاطونية المحدثة (افلاطون وأرسطو)، وحدي الخنيفية المحدثة (التوراة والانجيل) هي العلة في كونه قد صار المحاور الرئيسي، والمنبع الأساسي في فلسفة ابن رشد، والسهروودي، وفي كلام الرازي، وتصوف ابن عربي.

وهؤلاء الاعلام الأربعة هم الذين انطلق منهم فيلسوفنا الغاية ابن تيمية وابن خلدون، تعلّمًا منهم أولاً، وتجاوزًا لهم ثانياً، تجاوزًا حقق النقلة النهائية من آخر درجات العودة المزعومة الى الواقعية الفلسفية (افلاطون وأرسطو)، والدينية (الانجيل والتوراة)، الى آخر درجات التخلص منها بفضل الاسمية النظرية (ابن تيمية)، والاسمية العملية (ابن خلدون).

ولأن ابن تيمية وابن خلدون أدركا ذلك، كان نسقاهاما الاصلاحيان حوارًا مباشرًا مع ابن سينا ومصادره الفلسفية والدينية، بما هو سند أولئك الاعلام الأربعة، ابن رشد، والسهروودي، وابن الخطيب، وابن العربي.

وعلىنا، قبل أن نعالج منزلة الكلبي في فلسفة ابن سينا، أن نعلل الأهمية التي اكتسبها دور فلسفته، رغم كون المنزلة التي حددها للكلبي قد تقدم عليه اليها الفارابي⁽⁸⁷⁾

(87) دوام، مصادر الفلسفة العربية ص 214.

والكلام⁽⁸⁸⁾ : هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة⁽⁸⁹⁾ أول من نقله الى الفلاسفة ابن سينا على أنه خَيْرٌ من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طَرَقَ القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول⁽⁹⁰⁾. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين ترى أن من العلوم بنفسه أن الموجود ينقسم الى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره، لما كان ممكناً، وجب أن يكون الفاعل له واجباً الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيد ليس فيه

(88) بل ان دوهام يبحث لهذه المنزلة عن مصدر أرسطي فيجده في التمييز الأرسطي بين الأحداث الضرورية والأحداث العرضية (futurs contingents) في المستقبل الوارد في كتاب العبارة فلما منه ان المنسوب الى المتكلمين هو الفصل بين هذين المعنيين، وليس اعتباره أصلاً لنظرية الوجود. دوهام، نفس المرجع، الترجمة العربية ص 215. والعلوم أننا لا نجد أدنى اثر لاثبات وجود الآلاء في الفلسفة الأرسطية بالاستناد الى المقابلة بين الوجوب والامكان الوجوديين. ذلك أن الامكان الوجودي يقتضي بالضرورة الفصل بين الماهية والوجود، واعتبار الأخير عرضاً للأولى أو - وهذا أكثر استحالة في الفكر الأرسطي - المقابلة المطلقة بين القديم باطلاق والحادث باطلاق ذاتاً ووجوداً، وهي مقابلة تقتضي نظرية الوجود عن عدم. والأولى، نظرية الفصل بين الذات والوجود اعتزالية بهشمية. والثانية، المقابلة بين القدم والحديث المطلقين، اعتزالية أشعرية. وكلاهما تستند الى اعتماد المقابلة بين الوجوب والامكان دليلاً على وجود الآلاء، في حين أن دليل أرسطو على وجود المحرك الأول هو المقابلة بين الفعل والقوة، وتقدم الفعل على القوة، والسكون على الحركة، والثبات على التغيير وشتان بين دليل العلة المحركة، ودليل العلة الفاعلة. الأولى تحرك الموجود والثانية توجد المعدوم.

(89) أي الغزالي في تهافت الفلاسفة دليل اثبات وجود الصانع المسألة الرابعة ص 155 وما بعدها.

(90) يعني عرض الحركة الذي يُثبت به أرسطو وجوب تقدم المحرك الذي لا يتحرك، على المحرك المتحرك (السماء) الذي هو بدوره متقدم على المتحرك الذي لا يحرك (ما دون القمر) ، أعني ما ورد في ثامنة السماء. وفي اللام من الميتافيزيقا لإثبات المحرك الأول الذي هو فعل خالص أو عقل يعقل نفسه.

كذب، إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفاً
بنفسه،⁽⁹¹⁾.

فهل معنى ذلك أن أهمية الدور السينوي الذي يُنسب إلى منزلة الكلبي
في فلسفته (فصل الماهية عن الوجود في الممكنات، والتوحيد بينهما في
الواجبات) لا يعود إلى هذه المنزلة بوصفها سينوية، بل بوصف نسقه قد
أطلقها وصيّرهما أساس بلوغ الوصل ذرّاه المطلقة بالتوحيد بين محاولات
الوصل الأربع السابقة، أعني في الكلام والتصوف البهشميين، وفي الكلام
والتصوف الأشعريين، وفي المشائية، وفي الصفوية؟ ذلك أن الوصلين
الحنيفيين المحدثين والوصلين الأفلاطونيين المحدثين في الفكر العربي قد أصبحت
جميعاً مادة لنسق واحد وانصهرت في كتاب الشفاء، فكان الموسوعة النهائية
للعهد الأول من الفكر فلسفيّه بفرعيّه، ودينيّه بفرعيّه، فهل يعني ذلك أن
أهمية الدور السينوي تعود إلى المؤلف وليس إلى الفيلسوف من ابن سينا؟
بحيث يكون دور الشفاء في الفلسفة من جنس دور القانون في الطب،
مجرد التنسيق التأليفي، ومن ثم تيسير الإدراك الشامل المؤدي إلى التجاوز
والانفجار كما حصل بعده، وإلى الاستناد السالب إليه (في الفكر الفلسفي)
والموجب (في الفكر الديني)؟ أم أن أمراً ما قد أضافه ابن سينا، جعل النقلة
من العهد الأول إلى العهد الثاني، في الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة
العربيّتين، أمراً لا مردّ له، بحكم منزلة الكلبي النظري والعملي في فلسفته؟
إن كلتا الخليتين صحيحة: أي أن خاصيات الشفاء التأليفية،
والإضافة الفلسفية التي أضافتها منزلة الكلبي السينوية لهما نفس الأهمية في
تحديد ما حدث في العهد الثاني. ولما كنا نسعى إلى تحديد منزلة الكلبي، فإننا

(91) ابن رشد، تهافت التهافت ص 276.

سنركز على هذه الاضافة الفلسفية، دون أن نُهمل خاصيات النسق السينوي التأليفية. وسنفرغ من هذه المسألة قبل التصدي الى منزلة الكلبي السينوية.

فلقد حاولنا أن نثبت، في الباب الاول قَصْطِهِ الرابع والخامس، العلاقة الوطيدة بين منزلة الكلبي الاعتزالية البهشمية وتصوف وحدة الوجود الناتج عنها ضرورة، وبين منزلة الكلبي الاعتزالية الأشعرية وتصوف وحدة الشهود الناتج عنها ضرورة. كما حاولنا أن نبرز العلاقة الخفية، في الباب الثاني، بين المنزلة البهشمية والمنزلة المشائية، والعلاقة الخفية بين المنزلة الأشعرية والمنزلة الصوفية، مبيّنين بذلك أن الوصل ذا الميل الانجيلي، والوصل ذا الميل التوراتي في الحنيفية المحدثّة، والوصل ذا الميل الافلاطوني، والوصل ذا الميل الارسطي في الافلاطونية المحدثّة، لم يكن وصلاً بالصورة التي حدث بها فيهما، إنّ بوصفه سعيّاً صداميّاً للوصل بينهما، مستنداً الى عملية ردّ في مستوى نتيجة الوصل، متّبنّيّاً على علمية ردّ مقابلة في مستوى أساسه. فالمشائية الاولى، بما هي افلاطونية محدّثة، ردّ للافلاطونية الى الارسطية فلسفياً، باللجوء الى حل كلامي لمسألة الكلبي يردّ احد التوراتي من الحنيفية المحدثّة الى احد الانجيلي (وهو من جنس مقلوب الردّ الاول أي من جنس مقلوب ردّ افلاطون الى ارسطو، حدّيّ الافلاطونية المحدثّة). وقد حللنا ذلك في تعليقتنا على كتاب الجمع، حيث رأينا أن اثولوجيا ارسطو الذي احتيج اليه، كان في حدود تاويل المثل تاويلاً يجعلها ذواتٍ سَوَالِبَ، أو صَوَرًا وآثَارًا في ذهني الآلاء، وليس المثل بمعناها الافلاطوني الواقعي المطلق⁽⁹²⁾. وهكذا كان أساسُ الإقتراب الفلسفي من منزلة الكلبي الارسطية الإقترابَ الكلامي من منزلة الكلبي

(92) ولهذه العلة وضعنا احتجاج صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول مدخلا للفصل الذي حللنا فيه كتاب الجمع، إذ هو يشير الى هذا التأويل غير المقبول للمثال الافلاطوني تيسيراً للتوفيق بينه وبين الصورة القوة بالمعنى الارسطي.

الافلاطونية (بتوسط البهشمسية وتصوف وحدة الوجود أو المنزلة الانجيلية)، بما أدى الى الحل الوسط بين منزلة الكلّي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلّي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نظرية الذوات الصواب، أو الأشياء المعدومة، أو الصور في ذات الله المتقدمة على الوجود⁽⁹³⁾ والصفيّة، بما هي افلاطونية محدثة ردّ للأرسطية الى الافلاطونية فلسفيًا، باللجوء الى حل كلامي لمسألة الكلّي يردّ الحد الانجيلي من الحنيّة المحدثّة الى الحد التوراتي (وهو من جنس مقلوب الرد الاول، أي من جنس مقلوب ردّ أرسطو الى افلاطون، حديّ الافلاطونية المحدثّة). وقد حللنا ذلك في تعليقنا على الرسائل الناموسية، حيث رأينا أن اللجوء الى التولوجيا أرسطو الذي احتيج اليه، كان في حدود تأويل القوى الأرسطية تأويلًا يجعلها مجرد مادة عارية، هي صورة الوجود البسيط وليس الصور الحايشة بمعناها الأرسطي الواقعي.

وهكذا كان أساس الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلّي الافلاطونية الاقتراب الكلامي من منزلة الكلّي الأرسطية (بتوسط الأشعرية وتصوف وحدة الشهود أو المنزلة التوراتية)، بما أدى الى الحل الوسط بين منزلة الكلّي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلّي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي قيامها إلا بفعل الله⁽⁹⁴⁾.

(93) وهي بذلك تجمع مفهومَي القوة والمثال. فهي كالقوة، لأنها ماهيات غير موجودة بعد، وكالمثال، لأنها ليست في المادة بل في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الافلاطوني والأرسطي، مع غلبة الأرسطي، بحكم استعمال القوة اسمًا للماهية، والفعل اسمًا للوجود.

(94) وهي بذلك تجمع مفهومَي المثال والقوة. فهي كالمثال، لأنها ذوات - وجودات، وهي كالقوة، لأنها في المادة، وليس في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الافلاطوني والأرسطي، مع غلبة الافلاطوني، بحكم عدم الفصل بين ماهية ووجود، ولا بين قوة وفعل. بل الموجود واحد لا انقسام فيه بين ذات متقدمة ووجود متأخر.

واذن فالوصل الفلسفي في المشائية يعتمد على وصل ديني في البهشية جعل للوجود المثالي وللوجود القوي للكلّي مدلولاً واحداً، هو القوة الحالة في المبدأ الصوري عَوْضاً عن القوة الحالة في المبدأ المادي. والوصل الفلسفي في الصفوية يعتمد على وصل ديني في الأشعرية جعل للوجود المثالي وللوجود القوي للكلّي مدلولاً واحداً هو الفعل الحال في المبدأ المادي عوضاً عن الفعل الحال في المبدأ الصوري ، بحيث تكون منزلة الكلّي الماهيات العالية المتعينة بالقوة في ذات الله، والتي تصبح موجودة بحلول الوجود الالهي فيها، أو تكون الأعيان باطلاق، التي ذاتها هي عين وجودها في مادتها، وهي تصبح موجودة بشهوها لذات الله، أو بما يُقيمها من خلق مستمر. لذلك فاداً ما حاولنا الربط بين المشائية والصفوية، أعني بين الرّدين المتقابلين لحدّي الافلاطونية المحدثة أحدهما الى الآخر، برز لنا التقابل بين أساسيهما البهشمي والأشعري ، أعني منزلة الكلّي التي يتقابل فيها الإلاه بما هو وجود خالص (هو وجوب الوجود) لا ماهية له بالأشياء المدومة بما هي ماهيات خالصة لا وجود لها (هي الممكن أو اللامتنع) ، ومنزلة اللاكلّي التي يتقابل فيها الإلاه بما هو ذات موجودة تامة الحقيقة والصفات والماهية، والمخلوقات بما هي وجودات خالصة قيامها الذاتي يأتيها من استمرار فعل الخلق، أو من القيومية البقية لها. فيتبين، بكل بساطة، أن المقابلة في الحنيفية المحدثة بين منزلة الكلّي البهشية ومنزلته الأشعرية هي من جنس المقابلة بين سلبيّ المنزلة الافلاطونية والمنزلة الارسطية.

فالأولى تضع للأشياء ماهيات متقدمة على وجودها، ولكنها تعتبرها عدّوماً بالإضافة الى حصولها في الوجود الزماني والمكاني أو الطبيعي، بما يجعل موضوع القوة الحامل لها ليس المادة، بل هو الصورة، وبصورة أدق، لكان عالم هذه الذوات المسلوقة، التي لها من ذاتها الامكان أو اللامتناع، عالم قوّي، لكنه عالم ماهيات وصور قائمة بالذات الالهية وليس بالمادة، بما يجعل وجودها العارض لها من غيرها، فعلاً، ولكنه من جنس المادة، وليس من

جنس الصورة ؛ وبذلك صارت الصورة قوة، والمادة فعلا، أو صار الوجود الصوري في ذات الآلهة قوة، والوجود المادي في الزمان والمكان فعلا، لكن الوجود الصوري يقيس على صور العلم في ذهن الانسان، والوجود المادي يقيس على الاعيان خارج الذهن. واذن فليس الاقتراب من أرسطو الا اقترابا لفظيا، ولكنه في الواقع منافي له تمام المناقضة. كما أن الاقتراب من افلاطون اقتراب لفظي، وهو منافي له تمام المناقضة. ولهذه العلل صار التأويل الارسطي والتأويل الافلاطوني للماهية المتقدمة على الوجود أو للأشياء المدومة امرين ممكنين، وقد حصلنا فعلا كما بينا في 4.1 ، و 5.

أما الأشعرية فتنتفي الوجود المثالي للأشياء متقدما على وجودها أو مصاحبا له أو متأخرا عنه، وتعتبر الوجود المادي مجرد عدم لا يقوم الا بفعل الخلق المستمر، مما يجعل ذات الله وصفاته وأفعاله عالم مثلي تاما ومطلقا، والعالم الطبيعي مجرد ظلال لهذا العالم المثالي لا يقوم الا بفعل الخلق المستمر. لكن هذه الظلال، بما هي قائمة وموجودة، رغم كونها عديمة الذات والوجود الذاتيين، هي، بما فيها من قيام، عين الأفعال الالهية، وهي من ثم، ليست مجرد أوهام، بل هي حقائق عينية مطلقة. وبذلك تزول المقابلة الارسطية بين القوة والعمل، وتزول المقابلة الافلاطونية بين المثل والمثولات، ويصبح الوجود كله ذا باطن هو القيومية الالهية ذاتا وصفات وأفعالا، وذا ظاهر هو شأده، أعني الوجود المادي والطبيعي⁽⁹⁵⁾.

(95) وهو ما يجعل التصور الأشعري للعلاقة بين الخالق والمخلوق قابلة لتتحول الى أساس لتصوف وحدة الوجود في ذات الله، المقابل لوحدة الوجود في العالم التي تنسب الى الكلام المقابل، أعني الكلام البهشمي، فتكون وحدة الوجود الأولى وحدة قبضي وتكون الثانية وحدة بسط، فإما ذات الآلهة بليجائياتها تستوعب العالم كله فلا يبق من الوجود شيء فاضل خارجه، أو أن ذات العالم تستوعب الآلهة الذي ينبت، بما هو وجود، في الذوات العدمية، فتصير موجودة.

ان هذه التقاربات جميعا، أعني التقارب بين حديّ الافلاطونية المحدثة في الاتجاهين، والتقارب بين حديّ الحنيفية المحدثة في الاتجاهين، هي التي تألفت فأصبحت مضمون الشفاء، وما نتج عنه من منازل للكلبي سواء واصلته ايجابًا، أو قطعت معه سلبيًا، سعيًا منها الى العودة الى الحدين في حركات تباعدٍ قابلت بين الرشدية والاشراقية فلسفيا، أو افلاطونيا محدثا، وبين الرازوية والأكبرية دينيا، أو حنيفيا محدثا.

وقد تحدّد هذا التأليف في الشفاء تحدّدًا سالبًا ظلّ أرسطيا، لكونه قد صيغ نقدًا للمنزلة الافلاطونية للكلبي⁽⁹⁶⁾. وفعلا، فان نقده لنظرية المثل يبدو أرسطيا لاعتماده الظاهر على الاعتراضات الأرسطية في مجملها. لكن هذه

(96) ابن سينا، الشفاء تحقيق الأستاذين فنواي وزايد، القاهرة 1960، المقالة الخامسة بفصولها التسعة ص 195 الى 252 والمقالة السابعة فصلها الأخير ص 310 الى 324. والمقالة الأولى تحدّد بالإيجاب منزلة الكلبي السينوية. والثانية تحدّد بالسلب هذه المنزلة من خلال عرض الأدلة ضد نظرية المثل الافلاطونية. ولما كان جل هذه الأدلة مستمدًا من ما بعد الطبيعة الأرسطية، وخاصة من مقالاتها الأولى ومقالاتها الأخيرة، ظلّ الحل السينوي حلا أرسطيا، لكنه، كما سنرى، بعيد كل البعد عن الحل الأرسطي، وذلك هو المنطلق الرشدي في نقده لابن سينا. والمعلوم أن ابن سينا هو الذي ساعد على هذا الخلط بين منزلة الكلبي عنده والمنزلة الأرسطية، إذ أن الماهية الممكنة سمّيت قوة، والوجود الحاصل سمّي فعلا فأصبحت هذه الاستعارة الاصطلاحية مصدرا لكل التأويلات الخاطئة التي تلت بعده. وقد اعتبر الأستاذ بدوي الفارابي وابن سينا أرسطيينّ النزعة في مسألة الكلبي لاقتصاره على ما يرياه في وجودها الطبيعي وقيامها بالأشخاص، وأماله منزلتها الوجودية عندهما بما هي ذات وجود الهي متقدم بالطبع على الوجود الطبيعي، فقال: «ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي. أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة (موردا استشهاده من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، المجموع من مؤلفات الفارابي ص 94 رقم 10 القاهرة 1907) ... وابن سينا يتجه عين الاتجاه، (المثل العقلية الافلاطونية، المقدمة ص 15 - 16). وفي ذلك أكبر الأدلة على عدم فهمه فلسفتها العميقة.

الاعتراضات جميعا تعود الى أساس سينوي نصّ عليه ابن سينا نصّا، في بداية عرضه لها فقال : « قد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصُّور والتعليمات والمبادئ المفارقة والكليات، مخالفة لأصولنا التي قررناها، وإن كان في صحة ما قلناه واعطانا القوانين التي أعطيناها تنبيه للمستبصر على حل جميع شبههم وفسادها ومناقضات مذهبهم⁽⁹⁷⁾ ». وهي إذن اعتراضات تستند الى أساس يبيد الاشكالية عن المقابلة بين الوجود المثالي والوجود بالقوة (وهي المقابلة بمدلولها الافلاطوني الارسطي)، الى المقابلة بين الوجود الالهي للذوات التي لا تتصف بالكلية ولا بالشخصية، والوجود الطبيعي الذي يصح فيه الاتصاف بالكلية في الذهن، وبالفردية أو الشخصية في الطبيعة : « فنقول أن :

(1) ها هنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الانسان مع مادة وعوارض. وهذا هو الانسان الطبيعي.

(2) وها هنا شيء هو الحيوان أو الانسان منظورا الى ذاته بما هو، غير مأخوذ معه ما خالطه، وغير مُشْتَرَط فيه شرط أنه عام أو خاص، أو واحد أو كثير، بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة. إذ الحيوان بما هو حيوان، والانسان بما هو انسان، أي باعتبار حده ومعناه، غير مُلْتَقَتِ الى أمور أخرى تُقَارِنُهُ ليس إلا حيوانا أو انسانا.

(3) وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان أو محمول في النفس، هو حيوان وشيء، وليس هو حيوانا منظورا إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزم

(97) ابن سينا، السلام، الاهيات، المقالة السابعة الفصل الثاني ص 310.

منهما، وكذلك في جانب الانسان^(٩٨). ان المعنى الوسيط للمنظور اليه بما هو هو، والمختلف عن المنظور اليه بما هو طبيعي، أو بما هو ذهني وطبيعي (الأول والآخر) هو الذي يغيّر معطيات المسألة تغييراً جذرياً، فيجعلنا لا نستطيع تنزيل الحل السينوي في المستوى الذي دار فيه الخلاف الافلاطوني - الأرسطي.

ورغم أن بحثنا سيتبين، في بعده الموجب، بما انتهى اليه ابن رشد من وصف لمنزلة الكلبي السينوية بأنها ليست أرسطية بل كلامية وبصورة أدق اعتزالية بهشمية، فإننا سنحاول دراسة ما تختلف به المنزلة السينوية عن المنزلة الأرسطية، وإثبات عدم استنادها إليها (أعني الوجود بما هو قوة). ولنبدأ بما تمتاز به المناقشة السينوية للمنزلة المثالية عن المناقشة الأرسطية، أعني الأساس الذي سيبنى عليه السهروردي إثبات ما يتصوره نظرية في المثل المتجاوزة للمقام الذي وضعت فيه الأرسطية نقداً للافلاطونية، أعني الدليل السينوي المستند من الكلام لإثبات واجب الوجود، والمقابلة بينه وبين ممكن الوجود.

فما هو هذا الوجود الممكن بما هو ذات لها الامكان وعدم الامتناع من ذاتها، والمتضمنة لوجوبين أحدهما هو الوجود الالهي أو القيام بالعناية الالهية، والثاني هو الوجود الطبيعي أو القيام بالمادة الطبيعية والفاقد من ثم للقيام الذاتي لحاجته للمقيم الالهي أو الطبيعي؟ فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه، هو الشيء الطبيعي. والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لتقديم البسيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الالهي، لأن سبب وجوده بما هو حيواناً عناية

(98) ابن سينا الشفاء الالهيات المقالة الخامسة للفصل الأول ص 200 - 201.

الله تعالى. وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص، وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بسبب الطبيعة الجزئية،⁽⁹⁹⁾.

فهل ينفي ابن سينا وجود المثل، أم هو ينفي فقط قيامها بذاتها، خلافاً لأرسطو الذي ينفي وجودها سواء أعتبرت قائمة بذاتها⁽¹⁰⁰⁾ أو بغيرها؟⁽¹⁰¹⁾ أم هو يتسلم ضرباً من الوجود المثالي ويجعله قائماً بالعناية الإلهية أولاً وبالذات، ثم قائماً بالمادة الطبيعية ثانياً وبالعرض؟ فتكون طبيعة هذه المنزلة هي الفصل بين الماهية والوجود المؤدي إلى الظن بأن الأخير أحد أعراض الأولى الطارئ عليها، وهي طبيعة يرفضها كل من ابن رشد والسهورودي؟

ولننظر في نص السهورودي الذي أوله الأستاذ بدوي تأويلاً جعل الدحض الذي يوجهه السهورودي إلى ابن سينا، وكأنه دحض للأرسطية، ظناً بأن المنزلة السينوية أرسطية، مشيرين في الهوامش إلى بعض الفقرات التي

(99) الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص 204 - 205.

(100) وهو مدلول ردوده على افلاطون خاصة.

(101) وهو مدلول ردوده على أدمس الذي مال إلى وضع نظرية المثل المباشرة في مقابل نظرية المثل المفارقة عند أستاذه افلاطون، أرسطو ما بعد الطبيعة الألف الكبرى، فصل 9. 991 14 - 16، ولعلها (المثل) كانت تبدو عللاً للموجودات، مثل الأبيض الذي هو علة البياض في الموجود الأبيض بدخوله في تأليفه. لكن هذه الحجة (حجة المباشرة بالنسبة إلى المثل، لتفسير أدائها لدورها التعليلي) التي تستمد أصلها من الكساغوراس والتي تبناها فيما بعد أدمس وبعض الفلاسفة الآخرين، يسيرة الزعزعة، إذ من السهل أن يكسب المرء الاعتراضات ضد مثل هذه النظريات، (اعتمدنا، في نقل هذا الاستشهاد، على النص الفرنسي لتريكو، ما بعد الطبيعة، الجزء الأول ص 87. ونقلناه إلى العربية نقلاً شخصياً).

سقطت في استشهد الأستاذ بدوي، فمنعت من فهم حقيقة الاعتراض : «⁽¹⁰²⁾ الستم اعترفتكم بأن صورة تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتكم أن الشيء له وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان ؟

* فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عَرَض جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها لها كمالية وتمامية في ذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فأنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن، ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها، فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله⁽¹⁰³⁾.

* ثم حكمتكم⁽¹⁰⁴⁾ بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه⁽¹⁰⁵⁾ وفي غيره عارض له زائد على

(102) بداية النص المساعدة على فهم الاعتراض هي : «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين، في إبطال مثل افلاطون، أن الصورة الانسانية والفرسية والمالية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المثل. فإذا افترق شيء من جزئياتها إلى المثل، فالحقيقة نفسها استدعاء المثل، فلا يستغني شيء منها عن المثل. فيقول لهم قائل : السهروردي حكمة الاشراق، ص

92. نشرة كربين H.CORBIN, œuvres philosophiques et mystiques de S.Y. SOHRAWARDI Téhéran - Paris 1952.

(103) عبارة «فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله، تنقص النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي في مقدمته لكتاب المثل العقلية الافلاطونية ص 30. وهو نقص يضر بفهم النص اضرارا شديدا.

(104) «حكمتكم، ناقصة في استشهد الأستاذ بدوي.

(105) والتقدير «وحكمتكم أن الوجود في واجب الوجود هو نفس واجب الوجود».

الماهية. فيقول لكم القائل : استغناء الوجود عن ماهية ينضاف إليها⁽¹⁰⁶⁾ ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا، وان كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود⁽¹⁰⁷⁾. وبين أنه محال⁽¹⁰⁸⁾، لكونه غير معلول، فان عدم احتياجه الى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن. والوجوب⁽¹⁰⁹⁾ لا يجوز أن يفسر بسلب العلة، فانه إنما استثنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر، وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود⁽¹¹⁰⁾، وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات والآ يكون لعلة، وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه : فيقال ان استغناءه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماثيته، وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد غير زائد

(106) والتقدير «في واجب الوجود».

(107) مجد كلمة «تركيبه» في النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي، ولا وجود لها في تحقيق الأستاذ كريان. ولعل الأستاذ بدوي هو الحق، لشرح الشيرازي الموافق.

(108) والتقدير «انه محال أن يكون الاستغناء عن الماهية في واجب الوجود ناجما عن كونه غير معلول وهو مدلول وجوب الوجود».

(109) المفروض أن المقام الاستدلالي يقتضي الوجود عوض الوجوب، لكن استشهاد الأستاذ بدوي وتحقيق الأستاذ كريان يجمعان على وضع الوجوب عوضا عن الوجود. لذلك نحفظ بها رغم تناقضها مع الاستدلال، ومع ما يشير إليه احتجاج السهروردي اشارة واضحة الى تهافت الفلاسفة حيث يرد الغزالي الوجوب الى نفي العلة فيصبح وجوب الوجود هو اللامعلولية في الوجود الواجب، تهافت الفلاسفة ص 160 وما بعدها.

(110) التفصيل (Ponctuation) الذي يعتمد على الأستاذ بدوي هنا أوضح، والوار الزائدة بالمقارنة مع نص الأستاذ كريان، تجعل استدلال السهروردي أوضح.

عليه، فكذا الوجودَ الواجبَ يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ها هنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقصٌ مَحْجُوجٌ إليه، كما في الوجود الواجب وغيره،⁽¹¹¹⁾.

ويتضمن هذا النص دليلين لاثبات المثل بمعناها عند السهروردي : أحدهما مُسْتَمَدٌّ من المصدر القياسي الذي⁽¹¹²⁾ ولّد نظرية المثل المسلوقة، والثاني مستمد من رفض الفصل السينوي بين الماهية والوجود⁽¹¹³⁾.

ويستند كلا الدليّين إلى ادراك التناقض بينهما في الأساس الميتافيزيقي التناقض الذي أشار إليه السهروردي أعني تواطؤ الوجود السينوي المقابل

(111) حكمة الاشراف ص 92-93.

(112) ولكن في اتجاه مقابل لها. فالنظرية القائلة بالقيام الالهي للماهيات في ذاتها المفصولة عن وجودها استمدت ذلك من قياس العلاقة بين هذه الماهيات ووجودها بالعلاقة بين الماهيات الذهنية ووجودها بعد تحققها الصناعي. والسهروردي، بالاستناد الى هذا القياس، جعل نسبة الاعيان الى الصور الذهنية، كنسبة الصور المثالية الى الصور في الاعيان. فجواهر الاعيان الحالة فيها غَنِيَّةٌ باطلاق عن القيام في الذهن، لكن صورها في الذهن لا تستغني عن الذهن، افلا يمكن أن تكون المثل غَنِيَّةٌ عن الحلول في الاعيان غَنَاءَ صَوَرٍ الاعيان عن الحلول في الالهامان ؟ وهكذا يكون القياس كالتالي :

$$\frac{\text{المثل أو الصور القائمة بذاتها}}{\text{الصور الحالة في الاعيان}} = \frac{\text{الصور الحالة في الاعيان}}{\text{الصور الحالة في الالهامان}}$$

راجع في ذلك الوجه الاول من البحث الخامس ص 49. والوجه التاسع من البحث الثاني ص 40.

(113) اذا كان بعض الوجود واجبا (ومن ثم فهو قائم بذاته)، وبعضه ممكنا (ومن ثم فهو قائم بغيره)، فكذلك تكون الماهيات القائمة بالذات أو الواجبة وهي المثل.

لتناسبه الأرسطي⁽¹¹⁴⁾، ثم حكمت بـ أن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وبأنه في واجب الوجود هو [واجب الوجود] نفسه، وبأنه في غيره [في ممكن الوجود] عارض له زائد على الماهية.⁽¹¹⁵⁾ وهو ما يبيّن أن السهروردي كان يعلم أن القول بتواطؤ الوجود، والادعاء بأنه عين حقيقة واجب الوجود، وعارض للحقيقة في ممكن الوجود، يتنافيان. ورغم أن السهروردي لم يهتم بإبراز هذا التناقض بقصد نفي الأرسطية عن الماشية، كما سيفعل ابن رشد فيما بعد، فإن حله انتهى به إلى شبه إصلاح للمفهوم السينوي، انتهى إلى نظرية في المثل أو الوجود المثالي، لا علاقة لها بالنظرية الأفلاطونية كما يبيّنه صاحب كتاب المثل المجهول: «وهذا الرأي إرأي السهروردي يرجع، في الحقيقة، إلى القول بنفي وجود المثل، فإنه تأويل لقول مئيتيها بما يطابق أصول نفاتها. والنفاة يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى، فإنهم إنما ينفون وجودها بالمعنى المشهور، وهو أن تقوم المعاني المتكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية. فجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين يرون أن نسبة المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التي ترى في المرآة إلى صاحبها. وهو، بوجه، كالمركب من مذهبتي المثبتين والنفاة. وعند التحقيق، هو قول بنفي وجود المثل.⁽¹¹⁶⁾»

وإذن فخلافا لما يراه الأستاذ بدوي يؤكد صاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول ما نعلمه، منذ تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، أنه لم يعد بالامكان أن نقول، وصفاً للفلسفة العربية بأنه: «منذ عهد السهروردي

(114) تناسب الوجود عند أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم بداية من 1003 ب 10 إلى 1005. 16.

(115) حكمة الإشراق، ص 92.

(116) المثل العقلية الأفلاطونية البحث الأول، ص 15.

المقتول، اتخذ الفكر العربي اتجاهاً جديداً كان كردّ فعلي قوي ضد تيار الأرسطية الذي ساد في القرنين السابقين⁽¹¹⁷⁾. وذلك، أولاً، لأن حركة السهروردي قد عاصرتها حركة مضادة تزعم إحياء الأرسطية، زعمها هي احياء الافلاطونية، أعني الحركة الرشدية. وثانياً لأن الفلسفة العربية لم تمر بلحظة أرسطية قبل السهروردي، ولم تخلّ من الابداع والخلق، ولم تعد بعده أو معه الى الافلاطونية الملية بالخلق والابداع. فلا ابن سينا والفارابي أرسطيان، ولا السهروردي أفلاطوني بشهادة الكتاب الذي بمناسبة تحقيقه، قضى الأستاذ بدوي هذه القضية الغربية المنافية لتاريخ الفلسفة العربية⁽¹¹⁸⁾.

فالسهروردي ليس أفلاطونياً، لأنه يجعل الكلّي جزئياً منتسباً الى عالم نوراني، مؤولاً قول الأنبياء وأساطين الحكماء ومشائخ الصوفية : «أن رب النوع كليّ ذلك النوع، بأن المراد به أن نسبة رب النوع الى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء في اعتنائه بها، ودوام فيضه عليها . لا أنه مشترك بينها وقيام النوع بالمادة الجسمية لنقصه في ذاته، وقيام مثاله النوري بذاته لكماله في جوهره»⁽¹¹⁹⁾ ولأنّ القول بوجود المثل، كما سيظهر في

(117) المثل العقلية، مقدمة الأستاذ بدوي ص 9.

(118) فهل يُعقل أن يكون ما تقدم على السهروردي من تاريخ الفكر العربي خالياً من الخلق والابداع ؟ وأن تكون علة ذلك فلسفة أرسطو ؟ وهل يُعقل أن تتجاهل العناصر بين هذين المسعين إحياء الافلاطونية والأرسطية عند السهروردي وابن رشد ؟ وهما مسميان سنرى انهما بقيا دون غايتهم، ان كان القصد هو العودة اليهما كما هما، وتجاوزا الأرسطية والافلاطونية اذا كان القصد هو مواصلة المسار الفلسفي العربي المهدّد لئلا يزل الكلّي في اتجاه مُخالفٍ تمام المخالفة لفلسفتيهما ؟ ان التسرّع في وصف ما تقدم على السهروردي بالأرسطية، هو عينه التسرع الذي أدى الى وصف فلسفة السهروردي بالافلاطونية، وكذلك يكون الحكم المتسرع دائماً، اطلاقاً بلا دليل.

(119) المثل العقلية الافلاطونية ص 14 . 15 راجع خاصة النظر 17 من البحث السادس

أثناء تقرير أدلة مثبتتي وجودها، يقتضي أن كل كلي مجرد في نفسه عن المادة وعلائقها، ليس انما يُوجد في ضمن الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات، بل الأمر بالعكس،⁽¹²⁰⁾ ولكي يتضح الأمر بجلال، أعادنا المؤلف المجهول الى أصل المسألة، أعني الى تأسيس الفارابي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية ، «وأول الشيخ أبو نصر الفارابي (رحمه الله) المثلّ بالصور العلمية التي للباري تعالى. وأرسطو يقول بها»⁽¹²¹⁾، فيرتفع التنازع بينه وبين أفلاطون. واستحسنه المتأخرون⁽¹²²⁾ وفيه نظر، لأنه يشعر بأن علم الباري تعالى بالصور، وهو محال⁽¹²³⁾. وأيضاً أفلاطون يقول بوجود المثل، في خارج جميع القوى المدركة، لا في خارج عقولنا فقط. فالتأويل المذكور [تأويل الفارابي في كتاب الجمع 1، II ص 11] صُلِّح من غير تراخي الخصمين،⁽¹²⁴⁾.

وواضح اذن، أن مؤلفنا المجهول قد أدرك أن نظرية المثل الافلاطونية تعني الواقعية المطلقة⁽¹²⁵⁾، ليس بالاضافة الى العقل الانساني فقط، بل

(120) المثل العقلية الافلاطونية ص 15.

(121) لعدم علم المؤلف المجهول، مثل الفارابي، بأن أثولوجيا ليس لأرسطو.

(122) المتأخرون ؟ بالنسبة الى الفارابي أو الى ابن سينا ؟ كلا القولين مقبول ، لكن السياق يفيد بأن الأول هو المقصود، إذ أن الحل السينوي يستند اليه ومن هنا يصبح ابن سينا الحدّ الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين، وهو من التالين.

(123) لماذا يمتنع أن يكون «علم الله بالصور»، من وجهة نظر صاحب الكتاب ؟ وكيف يمكن التوفيق مع قوله بالمثل الافلاطونية ؟ الحل الوحيد الممكن في هذه الحالة هو ارجاع ذلك الى الهدف من تأليف الكتاب، أعني مادة الفصل الثالث والآخر من الكتاب ، وهو الجمع بين نظرية المعرفة والوجود الصوفية بمحناها الأكبر والنظرية الافلاطونية . ولعل في ذلك ما يجعلنا نربط هذا الكتاب المجهول المؤلف بربيب ابن عربي (راجع ابن تيمية الرده الاقوم ص 48).

(124) المثل العقلية الافلاطونية البحث السادس، الوجه الرابع ص 81.

(125) كما ينتج عن كامل البحث السادس المخصص لمناقشة نظرية المثل السهروردية صفحات

وكذلك بالاضافة الى العقل الالهي، ان سَلَمنا بكونه يعلم بالصور. فالكليات القائمة بذاتها والغنية عن كل القوى المدركة، هي المعنى الافلاطوني للمثل، وهي مختلفة عن المثل النورية أو العقول العرضية السهروردية، وغير الصور أو الآثار العقلية في ذات الالاء الفارابية، وغير الوجود بالعناية الالهية السينوية.

حصيلة القول، إن تأويل الفارابي، الذي هو «صلح من غير تراضي الخصمين»، صار حلاً وسطاً قابلاً للتأويل الافلاطوني وللتأويل الارسطي، تأويلاً يمنع منعاً قاطعاً إدراك ما به يختلفان، ما لم نَعُدْ الى «عدم التراضي بين الخصمين» فنُدرك طبيعته. ذلك أن ما استحسنه المتأخرون في حل الفارابي، فضلاً عن كونه لا يستند الى رأي يشترك فيه افلاطون وأرسطو، إذ أن الاهتيماء ليساً محلاً للصور، ينفي قيام المثل بذاتها في التصور الافلاطوني، وقيام الصور بالمواد في التصور الارسطي. ورغم أن كتاب المثل العقلية ذَا المؤلف المجهول ليس غرضَ بحثنا، في هذا الفصل، فإنه يَبِينُ، بدلالة الحُلف⁽¹²⁶⁾، أن منزلة الكلبي السينوية ليست أرسطية ولا هي

(126) إذ هو يرجع المنزلة الاشراقية، التي يقول بها السهروردي، الى الحل الوسط الذي يقول به المشاؤون والاشراقيون، والذي يجمع بين موقف المثبتين والنفاة للمثل، فكيف ذلك؟ فالمشاؤون العرب ينفون المثل بمعنى النفي الارسطي، لكونهم لا يسمون بوجودها الفارق للطبيعة والقائم بالذات. لكنهم يقولون بما يشبه المثل وهو الذوات أو الماهيات القائمة بالذات الالهية (الفارابي) أو بالعناية الالهية (ابن سينا). من هنا اجتمع ما يشبه المثل وما يشبه الصور القوية، والحل الذي يميل اليه السهروردي إذن لم يخرج عن هذا، لأن أرباب الأنواع، بما هي عقول مجردة، أو مثل نورية، ليست كليات، بل الكليات هي الأنواع الحادثة في الأجسام، مما يجعل المثل النوري شخصاً، أو عقلاً، وليس مثلاً كلياً بالمعنى الافلاطوني، وهو لا يقوم بذاته، إذ هو من العقول العرضية، ومن ثم فهو مثل الصور التي في الذات الالهية أو في العناية الالهية، بما كان الالاء نور الأنوار القاهر.

أفلاطونية، مما يوجب تحديد طبيعتها تحديداً مُوجِباً يَرْجِعُهَا إلى مصادرها الحقيقية، كما أدركها ابن رشد سلباً في ردوده على الغزالي، وإيجاباً في أحيائه لما بعد الطبيعة الأرسطية⁽¹²⁷⁾.

ومعنى ذلك أن السعي إلى أحياء الأفلاطونية (الأشراقية السهروردية)، والسعي إلى أحياء الأرسطية (المشائية الرشدية) يعنيان التسليم الصريح بأن المشائية العربية ليست أفلاطونية، رغم قولها بتواطؤ الوجود مثله . وذلك هو أساس الحاجة السهروردية . وليست أرسطية، رغم ادعائها نفى المثل مثله . وهو ما كان يقتضي القول بتناسب الوجود . وذلك هو أساس الحاجة الرشدية.

واذن، فإذا لم يكن توافق الوجود السينوي أفلاطونياً، ولا نفى المثل السينوي أرسطياً، فأى منزلة يحددها ابن سينا للكلّي، جعلت من فلسفته نهايةً للأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيّتها، وللحنيفية المحدثة بفرعيّتها، أو بصورة أدق بدايةً للتساؤل عن هذا السلب المضاعف (لا أفلاطوني، ولا أرسطي)، ومن ثم بدايةً للانفجار (الغزالي) الناقل من الوصل إلى الفصل في الفكرين الفلسفي والديني بفرعيّتهما، والمولد لوضعيّة فلسفيّة دينيّة جديدة، هي التي سينطلق منها التحديد الاسمي لمنزلة الكلّي النظري والعملّي، عند ابن تيمية وابن خلدون ؟

(127) وبذلك يصبح أهم شيء، في المنزلة السينوية للكلّي، هو سلبها عند السهروردي وعند ابن رشد ، أولهما، لتحديد ما يتصوره مثلاً أفلاطونياً، والثاني لتحديد ما يتصوره صورة أرسطية. ومثلما يَتَبَيَّن أن السهروردي بقيّ دون المثال الأفلاطوني، حسب مجهولنا، فإن ابن رشد سيبقى دون القوة الأرسطية كما سنرى، إذ هو يقول بالعلم الإلهي المتقدم على الوجود (راجع الضميمة، والتهافت وتفسير ما بعد الطبيعة، في الإحالات التي نحددها في الفصل الأخير من هذا الباب).

لقد بينا ما تبتعد به المنزلة السينوية للكلبي عن منزلة المثل الافلاطونية، بالاعتماد على نقدها الاشراقي، ونقد النقد في مؤلف مجهولنا حول المثل العقلية الافلاطونية. وسنبين ما تبتعد به هذه المنزلة عن منزلة الوجود بالقوة الارسطي، بالاعتماد على نقدها الرشدي، تاركين البعدين الموجبين من الرشدية والاشراقية للفصل الرابع من هذا الباب، أعني آخر الفصول.

وقد حدد ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، مميزات المنزلة السينوية للكلبي، ولنظرية الوجود ايجابا، بارجاعها الى مصادر كلامية، وسلبا بنفي انتسابها الى الفلسفة القديمة. لكنه في كتاب تهافت التهافت، نسب هذه المنزلة الى الغلط الذي وقع فيه ابن سينا، بسبب الاصطلاح الفلسفي، «وانما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بدّ، بل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية، ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون، انما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك»⁽¹²⁸⁾.

فهل يمكن أن نقبل هذا التفسير ؟ وكيف يمكن التوفيق مع التفسير السابق بالمصدر الكلامي ؟ هل يعني ذلك أن المصدر الكلامي هو عينه مصدر الخطأ، بحيث يكون ابن سينا قد فهم من الوجود هذا المعنى الذي يجعل منه عرضا للماهية، بحكم مذهب الكلامي الذي يرى هذا الرأي ؟

لن نطيل في مناقشة فرضية الخطأ الاصطلاحي، سواء نسبناه الى ابن سينا أو إلى المتكلمين قبله، وذلك لعلتين يسلم ابن رشد بأولاهما فتبرز تناقضه في تحليل المنزلة السينوية للكلبي، فهو يقول : «وقد بين أبو نصر في كتاب

(128) تهافت التهافت، ص 371.

الحروف⁽¹²⁹⁾ وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق، والمشتق يدل على عرض، بل هو في أصل اللغة مشتق. إلا أن المترجمين، لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل، أعني لفظا هو مثال أول، دل عليه بعضهم باسم الموجود، لا على أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض، بل معنى ما يدل عليه اسم الذات. فهو اسم صناعي لا لغوي. وبعضهم رأى، لموضوع الاشكال الواقع في ذلك، أن يعتبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، ما يدل على ذلك المعنى، لأنه رأى أن ذلك أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل، بدل اسم الموجود، اسم الهوية⁽¹³⁰⁾. لكنه أيضا تكلف، من هذا اللفظ، صيغة ليست موجودة في لسان العرب. ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم الموجود⁽¹³¹⁾.

فابن رشد يسلم بأن مسألة المصطلح قد سبقت مناقشتها وتقدمت على استعمال مفهوم الموجود بالمعنى السينوي، واذن فالحظ أن معلوما، وقابلا للتجنيب لو أراد ابن سينا ذلك، خاصة وقد صرح ابن سينا نصا باطلاعه على كتاب الحروف والاستفادة منه⁽¹³²⁾. واذن فالفصل بين الماهية والوجود كان فصلا مقصودا، وليس ناجما عن خطأ. ثم إن هذا الفصل، وهو ما سبق أن

(129) الفارابي، الحروف الفصل 15 من الباب الأول ص 110 وما بعدها.

(130) الكندي، (رسالة الفلسفة الأولى ورسالة الحدود) هو الواضع لهذا المصطلح لأن مفهوم الوجود عنده يستعمل خاصة بمعنى الصادق.

(131) ابن رشد، تهافت التهافت ص 372.

(132) ابن سينا الترجمة الذاتية، راجع The life of Ibn Sina, by William E. Gohlman
Uni.Press of N.Y. Albany N.York 1974, pp 32-34 إذا صح التوحيد بين المشار إليه في الترجمة وكتاب الحروف، وحتى عندما لا يصح.

أثبتنا، ليس محاسبا بآبن سينا، بل حتى الفارابي يقول به، اذ هو يقابل بين الماهية والوجود في ممكنات الوجود⁽¹³³⁾.

وهذا الفصل المقصود هو الذي يعنينا في بحثنا، لكونه بالدلالة المضادة لحجة ابن رشد، لا يمكن أن يكون ناجما عن غياب هذا المصطلح في اللسان العربي. فكون المترجمين قد أدركوا ذلك، ومميزوا بين معاني الوجود المستمدة من مدلول الكلمة العربية ومعانيه المستمدة من الكلمة اليونانية، واستطاعوا ابن رشد اختيار الثانية، وتبيين الفارابي لمثل الخطأ المزعوم، كل ذلك يؤكد أن ما فعله ابن سينا، في فصله بين الماهية والوجود، اختياراً لا دخل للغة فيه فما دامت اللغة لم تمنع من ادراك الفرق، ولم تمنع ابن رشد من اختيار المعنى الأرسطي، فلا يمكن أن ننسب اليها فرض المعنى العربي، أي المعنى الذي تفرضه مادة الكلمة وشكلها العربيان، على ابن سينا. وعلينا إذن أن نبحت له عن أساس أعمق، أشار اليه ابن رشد نفسه اشارات كثيرة في جل مؤلفاته، وخاصة في تهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة ، إنه دليل الوجود الالهي الكلامي المستند الى المقابلة بين الوجود والامكان الوجوديين، والى الفصل بين الماهية والوجود في الذوات الحادثة أو الممكنة والتوحيد بينهما في الذوات الواجبة أو القديمة⁽¹³⁴⁾.

فالماهية المنفصلة عن الوجود، أو التي ستصبح قائمة بالوجود الطبيعي بعد اقتصار قيامها على الوجود بالعناية الالهية، يقول عنها ابن سينا : «أما الطبيعة الانسانية [مثلا] من حيث هو انسان فيلحقها أن تكون موجودة، وإن

(133) بهار دو هام مصادر الفلسفة العربية ص 214.

(134) وقد سبق فيينا علاقة ذلك بمسألة شينية المعدم ومسألة الاحوال في الكلام البهشمي ،

فصلا المشنية من الباب الثاني.

لم يكن «أنها موجودة»، هو «أنها إنسان»، ولا داخلا فيه»⁽¹³⁵⁾. وذلك لأن :
«من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوّمًا لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمرًا
لازماً له غير مقوّم لماهيته كالوجود.... فالوجود كما اتضح، في سائر ما
تعلّمت في الفلسفة »، لازم غير داخل في الماهية⁽¹³⁶⁾. واذن فهذين النصين
كلاهما يؤكد على صحة نسبة ابن رشد لنظرية الفصل بين الماهية والوجود إلى
ابن سينا، رغم تضارب تعليله للحل السينوي.

ولن يستقيم القبول بهذا الفصل، ما لم نحدّد طبيعة هذا العروض
واللزوم الذي يصل الوجود بالماهية في الكائنات المحدثة. ذلك أن بعض
العبارات السينوية جعلت نفي هذا الفصل بين الماهية والوجود عنده أمراً
ممكناً⁽¹³⁷⁾. وفعلاً فإنه يمكن أن نتساءل عن صحة هذه النسبة، رغم الوضوح
الاجازم للإشارات التي أوردناها والتي اعتمدها مؤولو فلسفة ابن سينا. فهل
الوجود العارض وغير المقوّم للماهية يعني أن الماهية عرّية عن الوجود،
وليس لها قوّم ؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا النص : «ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزاً، وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته. وكونه
مع غيره عارض له أو لازم ما لطبيعته، كالحيوانية والانسانية. فهذا الاعتبار
متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه أو كلي وجودي،
أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا
هو جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا أحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود

(135) ابن سينا، الشفاء، V، 2. ص 207.

(136) ابن سينا، الشفاء، V، 6. ص 231 - 232.

(137) FAZLUR RAHMAN, Essence and existence in Ibn Sina, the myth and راجع

the reality, in Hadamard Islamicus Vol, IV n° 1 pp.3-12. وفيه يحاول صاحب

البحث نفي هذا الفصل، أو على الأقل إثبات ملازمة الوجود للماهية في دورها عند

الآلام وفي الطبيعة.

حيوان فقط، وانسان فقط،⁽¹³⁸⁾ ؟ الا يؤكد هذا القول بأن الانسان بما هو انسان، والحيوان بما هو حيوان، وكل شيء بما هو ذاته، موجود ومتقدم في الوجود ؟ واذن فالوجود المتقدم ليس امرا عارضا له، بل هو مقوم.

فهل يعني ذلك أن الوجود وجودان. أحدهما مقوم، وهو الماهية أو كون الشيء هو ما هو، والثاني عارض أو لازم، وهو كون الشيء، بعد كونه هو ما هو، موجودا في الوجود الطبيعي، مع لواحقه العارضة له ؟ والمعنى الأول، أن صحت نسبته الى ابن سينا، أفلاطوني، وهو الماهية القوام. ويعتبرها ابن سينا فوق الوصف بالكلية أو الشخصية. أما المعنى الثاني، أي الوجود العارض أو الوجود الطبيعي، فانه - اذا قبلنا بالاول - يكون بالاضافة اليه بمعنى الصادق، كما أوله ابن رشد، فيكون الوجود في العناية الالهية هو الماهية القوام، ويكون الوجود الطبيعي هو اللازم العارض للاول.

وعندئذ يكون ابن رشد متجنبا على ابن سينا الذي يبدو جازما في التأكيد على الماهية القوام التي لا يعدّ الوجود عارضا لها ، فاما انه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة الكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد [المقالة السابعة بفصولها الثلاثة]. فاذا قلنا ، ان الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعة، التي تعرض لها الكلية، موجودة في الأعيان. فهي، من حيث هي طبيعة، شيء، ومن حيث هي محتملة لأن تُعقل عنها صورة كلية، شيء، وأيضا، من حيث هي عُقِلت بالفعل كذلك، شيء، ومن حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض،

(138) الشفاء، الالهيات، 1. v. م 201.

بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر، شيء. وهذه الطبيعة موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول. فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية، كانت هذه الطبيعة، مع الكلية، في الأعيان،⁽¹³⁹⁾.

لكن التأويل الواضح لهذا النوع من الوجود المقوم الذي للذوات الممكنة، رغم ما يبدو من التأكيد على أنه عين قوامها، يبين أنه منحصر في عدم الامتناع أو مجرد الامكان المعينين، بما هما «معدومان - شيان»، بما قد يرجعنا الى منزلة الكلّي، بما هو «شيئية المعدوم». وفعلًا فابن سينا يقول موضعًا: «ولهذا لا يمكنك أن تقول: ان شيئًا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد أن لم يكن. فهذا غير مقدور عليه»⁽¹⁴⁰⁾. بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم (الواجب) وبعضه واجب أن يكون بعد

(139) الشفاء، الالهيات 2.7، ص 211 - 212.

(140) ان عبارة غير مقدور عليه تعيدنا مباشرة الى ما سبق فناقشناه في تحديد منزلة الكلّي في علم الكلام (4.1 و 5)، واذن «فالمقدورية، تتعلق بالوجود العارض، واللامقدورية، تتعلق بالذات بما هي هي. والذات بما هي هي، قبل احداثها، معدومة». وهي مع ذلك هي هي، فهي اذن «شيء معدوم». وبهذا المعنى تكون الذات دالة على القدرة وعلى حدودها. فالقدورية الالهية تتعلق باعطاء الوجود للذات المعدومة، لكنها لا تتعلق بكون الذات هي ما هي. وهذا «الكون - هي - ما - هي»، بخروجه عن القادرية، يمثل حدًا لا تستطيع الذات الالهية جعله يكون غير ما هو، وهو عين المبدأ الاعتزالي الذي بدونه لا نفهم أمرين:

* مبدأ تقدم العقل على الوحي، لكون الأشياء ذات طابع يمكن للعقل ادراكها، وليست مجرد توقيف ناتج عن ارادة تخمكية.

* مبدأ العدل أو كون الأشياء لها من ذاتها قيمها، وهو معنى التحسين والتفبيح العقليين.

ويبين أن الأول يحدد المنزلة النظرية للكلّي، ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمي النظر الرئيسيتين، أعني الرياضيات والمنطق. والثاني يحدد المنزلة العملية للكلّي، ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمي العمل الرئيسيتين، أعني السياسات والتاريخ.

عدم (الممكن). فاما الوجود، من حيث هو وجود هذه الماهية، فيجوز أن يكون عن علة، واما صفة هذا الوجود، وهي انه بعد ما لم يكن، فلا يجوز أن تكون عن علة. فالشيء من حيث وجوده حادث، أي من حيث أن الوجود الذي له موصوف بأنه بعد عدم لا علة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث للماهية وجود. فالأمر بعكس ما يظنون، بل العلة للوجود فقط، فإن اتفق أن سبقه عدم كان حادثاً، وأن لم يتفق كان غير حادث.... فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير، من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من حيث هو «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ»، فذلك الوجود، من هذه الجهة، معلول ما دام موجوداً،⁽¹⁴¹⁾.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية اذا قابلنا بينه وبين صفة هذا الوجود وهي انه «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ» ؟ الا يعني ذلك أن المقابلة بينهما مقابلة بين الموجود الممكن بعد الحدوث، والمعدم الممكن قبله ؟ الا يوازي ذلك المقابلة التالية الواردة في نفس النص : «وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، ولا من حيث هو «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ» ؟ فهذه الخishiة الثانية، كون وجود الماهية «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ»، تفيد أن الماهية انتقلت من كونها معدومة الى كونها موجودة، وأن كونها معدومة قبل حدوثها، مع كونها ذات ذات، يعني أنها شَيْءٌ، رغم كونها معدومة. وكل ذلك يفيد أنها ماهية أو ذات تقتضي طبيعتها ألا يكون لها الوجود من ذاتها بل بغيرها. «فيكون لذلك الشيء وجود»، ولذلك الشيء «انه لَمْ يَكُنْ»، وليس

(141) الشفاء، الايهات 1. VI، ص 262 - 263 : ليس لكون الشيء مسبقاً بالعدم - وهو معنى امكان الوجود - علة. وكونه مسبقاً بالعدم اذا اضيف إليه يصبح اضافة للعدم الى الشيء ، وتلك هي اذن «شيئية المعدوم»، بما هي دالة على منزلة الممكن بما هو غير محتج. قبل وجوده، ومن ثم محتاج الى علة توجده.

له من الفاعل ،أنَّهُ لَمْ يَكُنْ، ولا ،أنه كان بعد - ما - لم - يكن.، وإنما له من الفاعل وجوده. واذن فإن كان له - من - ذاته - اللاوجود،، لزم أن صار وجوده ،بَعْدَ - مَا - لَمْ - يَكُنْ،، فصار كأننا ،بعد - ما - لم - يكن،⁽¹⁴²⁾. واذن فما للشيء من ذاته، وهو عين ذاته، هو اللاوجود، وكونه لا يوجد إلا بعد العدم، أو ذلك الأمر الذي لا دخل للفاعل المحدث له فيه : تلك هي ،الذات - العدم،، المتقدمة على الوجود، والشارطة لامكان الإحداث، فهل هذا مختلف عن ،شيئية المعدوم، ؟

وفعلا، فلو لم تكن صفة هذه ،الذات - العدم،، أنها لا تكون إلا بعد العدم، لكانت واجبة الوجود، ولما احتجنا عندئذ الى فعل الإحداث، وإلى جعله دائم المصاحبة لهذه الذات المحدثّة والآ انعدمت بتوقف الایجاد، أي فعل العلة الموجدة ، ،على أنك الله علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وُجُودًا ،بعدَ - ما - لَمْ - يَكُنْ،. فهناك وجود. وهناك ،كون - بعد - ما - لم - يكن،. وليس للعلّة المحدثّة تأثيرٌ وغناءٌ في ،أنه - لم - يكن،. بل إنما تأثيرها وغناؤها في ،أن - منه - الوجود،⁽¹⁴³⁾. أن ،الكون - بعد - ما - لم - يكن، هو الماهية أو الذات التي لها ذلك من ذاتها، ولها من العلة الوجودَ العارضُ، والذي يكون شرطاً لازماً لنقلتها من ،شيئيتها المعدومة، الى ،شيئيتها الموجودة،، أو من الوجود الالهي، الى الوجود الطبيعي للأنواع.

وقد جمع ابن سينا بين ضربتي العدم المتقدم على الوجود العارض، المطلق الذي يقابل بين الـلّيس والـأيس، والاضافي الذي يقابل بين القوة والفعل ، ،فإن للمعلول في نفسه أن يكونَ لیس، ويكون له عن علته أن

(142) الشفاء، الالهيات 1. VI. ص 260.

(143) الشفاء، الالهيات 1. VI. ص 262.

يكون أيسر. والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيسر بعد ليس بعديّة بالذات.... ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو أما أن يكون وجوده بعد ليس مطلق، أو يكون وجوده بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفت. فإن كان وجوده بعد ليس مطلقا، كان صدوره عن العلة، ذلك الصدور، ابداعا، ويكون أفضل انسحاء اعطاء الوجود، لأن عدم يكون قد منع البتة، وسلط عليه الوجود. ولو مكّن عدم تمكيننا فسبق الوجود، كان تكوينه ممتنعا الآ عن مادة، وكان سلطان الابداع، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا⁽¹⁴⁴⁾.

وبذلك نكون قد عدنا الى المصدر الكلامي لهذه المنزلة السيئوية، اذ قد تبين أن الماهية التي يعرض لها الوجود ولا يقوّمها، هي الذات بما هي ذات أو «المعدوم الشيء»، والوجود العارض لها في حالتها كونها عدما ووجودا، أي قبل الإحداث وبعده، هو «المعلومية» التي تكون هذه الذوات بفضلها قابلية للنقلة من مجرد الامكان. بما هي شيء معدوم، أو مجرد عدم الامتناع، الى الحصول، بما هو عارض لها عروضا هو، في نفس الوقت، علم الهي، اذا نظرنا اليه من زاوية الالاه، وحصول وجودي اذا نظرنا اليه من زاوية الذات المعدومة الشيء.. وفعل العلم، بهذا المعنى، يتضمن مدلولي كلمة وجود، أعني العلم وثبوت العلوم. فعلا فالموجود اسم لمعلول من كلمة وجد، التي تعني اللقاء بين الذات الواجدة أو العالّة بالموضوع الموجود أو المعلوم. والعدم المتقدم أو الشئبية التي للمعدوم هي هذه المعلومية الممكنة، أو

(144) الشفاء، الالهيات 2. VI. ص 266 - 267. وتعني الجملة التي سطرناها ما بيناه سابقا (4. I و 5) ، فكل ما يعطى للشيء يطرح من القادرية ، من هنا كان سلطان الابداع. في الحالة الثانية. دونه في الحالة الاولى. ضعيفا قصيرا، مستأنفا..

عدم الامتناع الممكن للمعلومية التي تصبح، اذا أضفناها الى القادرية المطلقة التي للالاه، عدم امتناع الحصول لكل ما له من ذاته هذه القابلية. فاذا كان كل ما يقبل العلم، بلا تناقض، غير ممتنع الوجود، وكان صاحب هذا العلم قادراً على كل ما يقبل العلم بلا تناقض، صار لا فرق بين كون الشيء قابلاً للعلم، وبين كونه قابلاً للحصول، وذلك لأن العالمية والقادرية كلتاهما أمر واحد في ذات الالاه. فنكون بذلك قد عدنا الى الحل الكلامي، وبصورة أدق الى الحل الاعتزالي - البهشمي، كما رأينا (4.I و 5).

وفعلاً فهذه الأمور التي هي «ذوات معدومة»، قبل وجودها، لا تقوم بمادة خارج العقل الالهي - مثل الوجود بالقوة الارسطي -، ولا تقوم بذاتها - مثل الوجود المثالي الافلاطوني. بل هي قائمة بال العناية الالهية كامكانات، أو عدم امتناع مقدور عليه⁽¹⁴⁵⁾، ومتقدمة تقدماً ذاتياً لا زمانياً على الوجود العارض لها بعد الإحداث : «فالحيوان مأخوذة بعوارضه هو الشيء الطبيعي». والمأخوذ بذاته، هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي. تقدم البسيط على المركب. وهو الذي وجوده بأنه الوجود الالهي، لأن سبب وجوده، بما هو حيوان، عناية الله تعالى. أما كونه مع مادة وعوارض - وهو الشخص -، وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بحسب الطبيعة الجزئية⁽¹⁴⁶⁾.

فما هي إذن طبيعة هذا الممكن بذاته، والذي له من ذاته كونه لا يكون إلا بعد العدم ؟ ما معنى أن هذا الكون - الذي - لا - يكون - إلا - بعد - العدم، هو وجوده بالعناية الالهية ؟ فهل يعقل أن نجتمع بين أسمي درجات الوجود، الوجود بالعناية

(145) ويعي لنا أن نستعمل هذه العبارة لأن ابن سينا قد استعمل مقابلاً عندما تحدث عما هو «غير مقدور عليه»، في هذه الذوات الممكنات، أعني كونها هي ما هي، وخاصة كونها لا تكون إلا بعد العدم، أي كونها ليست واجبة، أي كونها غير الذات الالهية التي هي الوحيدة المتصفة بوجوب الوجود : راجع الهامش 140 من هذا الفصل.

(146) الشفاء، الالهيات، 1.7، ص 204 - 205.

الالهية، وصفة الامكان والعدم السابق على الوجود العارض في الطبيعة ؟ هل صار الوجود العارض في الطبيعة يوصف بالوجود والوجود في العناية الإلهية المتقدم عليه والشارط له يوصف بالعدم ؟ هل أصبح المرور من الوجود المثالي الى الوجود الحسي الطبيعي ارتفاعا في الرتبة الوجودية بعد أن كان عند أفلاطون انحطاطا ؟

وبين أن الوجود الطبيعي أو العالمي الذي لهذه الذوات الممكنة القائمة بالعناية الإلهية، لا يعني أنها، بعد الحدوث، تصير في غنى عن العناية الإلهية التي تمدها بالقيام. واذن فالقيام بالعناية، قبل الحدوث وبعده، هو هو، وهو غير الوجود العارض، وهو كذلك غير العدم الذاتي للماهيات. فكيف يمكن أن نحدد طبيعة هذا القيام بالعناية بما هو علم، وقدرة، وإرادة الهية شارطة لقيام الأشياء، سواء قبل وجودها الطبيعي، أو خلاله ؟ لعل المقارنة مع أصناف الوجود الأربعة التي حددناها للكلية في المراحل السابقة ستساعد على فهم هذه المنزلة السينوية، الوجود المثالي الموجب (أفلاطون)، والوجود المثالي المسلوب (الاعتزال)، والوجود بالقوة الموجب (أرسطو)، والوجود بالقوة المسلوب (الأشعرية)⁽¹⁴⁷⁾.

(147) ميز ابن سينا بين هذا الضرب من الوجود بالعناية الإلهية الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشمسية، رغم لزوم أحدهما له في الوجود، عن الكلّي بالمعنى الطبيعي - أي النوع المصحوب بالخواص العرضية للوجود اللازم له في الطبيعة - وعن الكلّي بالمعنى الذهني الذي عرفه بكونه «هو الذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين» (الشفاء للإلهيات، 1. V، ص 196). وهو كذلك الكلّي الذي يكون من جنس كلية الحيوان بشرط لا شيء آخر والذي وجوده في الذهن فقط (1. V، ص 204). فاصبح للكلّي معان ثلاثة :

- (1) الكلّي بشرط شيء آخر : الكلّي الطبيعي.
- (2) * الكلّي بشرط لا شيء آخر : الكلّي الذهني - ويجب أن يكون الكلّي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا أي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين..

فلقد اتضح لدينا أن منزلة الكلّي المشائية ومنزلته الاعتزالية وطيدتا الصلة، وأن منزلة الكلّي الصفوية ومنزلته الأشعرية وطيدتا الصلة كذلك (II. 1. 4). ولم يبق إلا أن نتبين التلاقي الحاصل بين هذه المنازل والمؤدي إلى ضرورة الانفجار. وفعلًا، فإذا كانت الذوات الممكنة، بما هي «معدومات أشياء» أو «مثل سوابل»، حطًا من منزلة المثل الموجبة (حاجتها إلى ما تقوم به)، إلى ما دون منزلة المثل، حيث تصبح ذواتٍ حاصلةً بما هي موجوداتٍ أشياء (إذا ينضاف الوجود الطبيعي للوجود بالعناية الإلهية الذي لو توقّف،

.....

(3) * الكلّي - أو الوجود بالعناية الإلهية - الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية من حيث هو هو، وإن كانت الكلية تعرض له وهو، الكلّي لا بشرط شيء آخر. وهذا هو الذي يوجد في الأعيان، حتى وإن قارنته من خارج الأف الشروط، «وأما الحيوان مجردًا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقًا، بل هو الذي في نفسه خالٍ عن الشرائط اللاحقة موجودة في الأعيان. وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال، فهو في حدّ وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط آخر، وإن كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته. ولكنها غير اللواحق الأخرى» (الإلهيات، 1. 7. ص 204). وعبارة «من خارج» لا يقصد بها من خارج الذهن، بل يقصد بها من خارج تلك الذات، أي أن اللوازم العرضية وغيرها من اللواحق، لما كانت ليست من المقومات، فإنها تكون في علاقتها بهذه الذات طارئًا عليها من خارج. فتصبح بذلك الذوات - الحيوانية، الإنسانية الخ..... - بؤرًا لها داخل هو هي بما هي هي، مؤلفة من مقوماتها، أو من مقومات ماهيتها التي لا تدخل للوازم والأعراض اللاحقة فيها. ولها خارج هو شرط تعلق هذه اللوازم والأعراض بها. و اللقاء بين الخارج والداخل يكون طبعًا بعد الإحداث. ولكن أليس لهذه الذوات لبعضها مع البعض تعلقات بدوئها لا يكون الحمل ممكنًا (أفلا طون السوفسطائي) أم أن هذه الذوات ذرات وجودية هي الماهيات في القيام بالعناية الإلهية ؟ ولكن ما معنى كونها عدومًا ؟ حسب ما يتبين من جمع هذا المعنى للوجود بالعناية والعدم، أو خاصية الكون بعد العدم. عند التأسيس، يجعل هذه الماهيات أو الذوات التي هي ذوات بلا شرط شيء آخر، أو أعيان، غير العدم الذي هو خاصية كونها معلولة الوجود بالغير، أو كونها غير واجبة بالذات، بل هو الوجوب بالغير أي بالواجب، وهو المفهوم المتناقض الذي يرفضه ابن رشد. فيصبح مفهوم العناية الإلهية الذي به تقوم الموجودات التي ليس لها من ذاتها الوجود هو إيجاب «ما - لا - توجيه - ذاته». ويكون العدم مقصورًا على كونه غير الوجود الواجب، أي غير اللازم. رغم أنه لا قيام له إلا بالقيومية الإلهية. لهذه العلة، كان التعليل الإيجادي مصاحبًا للموجود ما ظل موجودًا، عينا كان أو نوعًا. ولو رجعنا في ذلك إلى مشكاة الأنوار، لا تضح لنا مدلول هذا التلازم بين الوجود والعدم، بل حتى لتسمية تصبح واضحة.

.....

بعد الإحداث، لانعدم المحدث)، فهل يعني ذلك أن الذوات أو الماهيات الممكنة هي الوجود بالقوة، وأن الحصول هو الوجود بالفعل ؟ أم أن هذا الخط لم ينزل الى حدود جعل الذوات مُستمدّة قوَامَتها من المادة المنفصلة، بل من الصورة الفاعلة ؟ وبذلك يصبح ما به القوام أو الشيء الحامل ذاتاً فاعلةً، وليس موضوعاً منفصلاً. وهذه الذات التي لها خاصية الصورة الفاعلة، بما هي حاملة للذوات الممكنة، أو بما هي العناية مصدر القوام، صارت عالم مثلاً «ديناميكياً، أو ذاتاً كل ما عداها ليس إلا تحقيقاً لما يقوم بذاتها (الفارابي)، أو بعنايتها (ابن سينا). فينتج عن ذلك :

(1) أن الأمر الذي يؤدي وظيفة عالم الثل الافلاطوني صار الذات الالهية بما هي فاعلية تقوم بعنايتها الممكنات، حال عدمها وحال وجودها، لكون ماهياتها لا تتضمن بالذات وجوب الوجود. واذن فليس الوجود العالمي (أو الطبيعي بلغة ابن سينا) حاصلًا عن افاضة صورة على مادة

.....

فما اطلق عليه ابن سينا اسم الوجود بالعناية الالهية، سماه الغزالي وجه الشيء الى ربه. وما سماه ابن سينا صفة الذات غير الواجبة أو صفة الكون بعد العدم، اطلق عليه الغزالي وجه الشيء لذاته. وما كان التعليل الوجودي لغير الواجب ملازماً له ما ظل موجوداً (وهو معنى اخلاق المستمر)، لو لم يكن العدم الذاتي كذلك ملازماً له، ما ظل موجوداً. والعدم الملازم هو الوجه الى الذات، والوجود الملازم هو الوجه الى الرب بلغة الصوفية. فلا عجب عندئذ، اذا وجدنا أن عنوان هذا الفصل هو في «حل ما يُتشكك به على ما يذهب اليه أهل الحق من أن كل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية» (الالهيات 2. VI. ص 264). فاهل الحق هو من أسماء العلم التي تُطلق على المتصوفة. ولا عجب كذلك اذا أصبحت الماهيات، هي بدورها، مختلفات بالتدرج من الوجوب الى الامكان، اذا تعلق الشأن بعلاقة العلية في ايجاد الواجب للممكن ، «فاذا كان ما يفيد الفاعل هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد». (3. VI. ص 268) اذ هو يبين أنه لا يمكن أن يساوي المعلول العلة، اذا كان المعنى الذي تعطيه العلة للمعلول نفس الوجود. فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء» (3. VI. ص 270)، واذن فالوجود بالعناية عدم من حيث وجهه لذاته، ووجود من حيث وجهه لربه. وهو، بهذا الوجه، من الحضرة الالهية، بالمعنى الصوفي للكلمة.

متقدمة. بل هو تأسيسٌ بعدَ لَيْسَ، يَبْقَى الأيسُ فيه، دائماً، العنايةُ الالهيةُ، والليسُ هو مغايرةُ الماهياتِ للوجودِ الساري فيها، وليس هو كذلك افاضة وجود على صور متقدمة، إنما هو تعيّن ذاتي لما في ذات الله أو لما هو بعنايته، بحكم ايجاب الواجب للممكن أو لغير المستنح. واذن فهذه الذوات الممكنات أو التي ليس لها من ذاتها الوجوب، ليست، بما هي معقولات الهية، أموراً خارجةً ينفعل بها العلم الالهي، بل هي أفعاله الممكنة، أو غيرُ المتنعة، بما هي مصاحبة لمفعولاتها مصاحبةً دائمةً، ما فلك موجودةً مع عدم العكسي، فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من حيث هو «بَعْدَ - ما - لَمْ - يكن»، أي من حيث كونه ذا طبيعة تقتضي أن يكون ممكنَ الوجود لا واجبةً، فذلك الوجود، من هذه الجهة، معلولٌ ما دامَ مَوْجُوداً⁽¹⁴⁸⁾. والوجود بالعناية الالهية للذوات الماهيات الممكنات، بما هو علمُ الهيّ متقدّم على وجودها الذي يعرض لها، بعد الإحداث، وبَاقٍ ملازمًا لها ما ظلت موجودةً، هو الذي يُصبح موضوعًا للعلم اللاحق، علم الانسان. وبفضله يصيرُ هذا الوجود وجودًا تَعَرُّضُ له الكليةُ الذهنيةُ.

وعندئذ يكون الالاه الذات التي تقوم بها ذوات الأشياء، بما هي ذواتٌ ليس لها من ذاتها القِوام، أو هي القيامُ في كل الأشياء، قبل وجودها، وخلالها، وبعده، ان كان وجودها زمانياً، وقبله ومعه بالذات. فيكون الوجود العالمي، من ثم، تجلياً للذات الالهية أو - على الأقل - لصفة العناية التي تمتد بالقيام أو بالوجوب بالغير. واذن ليس القويُّ موضوعاً منفصلاً، بل هو ذاتٌ فاعلةٌ. وبذلك يقترب ابن سينا من الاعتزال، ومن الافلاطونية، بشرط تحوّل عالم المثل من «عالم جواهر ساكنة، الى «ذاتٍ - عالمٍ. فاعلةٍ، أو، بصورة أدق، ذاتٍ فعلها التَّجَوُّهُرُ الذاتيُّ في الوجود العالمي، الذي يصيرُه اَهيّا ببعده الذاتيُّ الفاعل، وعالياً ببعده الموضوعي المنفعل، وذلك ما يؤوّل في الأخير الى نظرية وحدة الوجود.

(148) الشفاء، الالهيّات L.VI. ص 263.

(2) أما التصور الصفوي المرتبط بالتصور الأشعري، فقد عكس الأمر نافيا بأن يكون للذوات أو للماهيات شينية قبل الوجود، ومؤكدا الصفات الموجبة للذات الالهية. مما يفيد بأن الذوات التي ستحصل لا ينسب اليها حتى هذه الماهيات السوالب. بل هي عديمة القيام الذاتي، لا في موضوع مادي، ولا في الذات الالهية، قبل حصولها. وهي، عند الحصول، ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كل ما لها هو من الذات الالهية التي تعطيتها مقومات الماهية والوجود، اذ لا فرق بينهما.

ولا يمكن أن نفهم قابلية الجمع بين الحلتين المشائي والصفوي، وأساسيهما الاعتزالي والأشعري، إلا اذا وضعنا مفهوما وسيطا بين «شينية المعدوم»، بما هي الذات الممكنة أو الماهية غير الواجبة، وغير المتمتعة بذاتها، و«تشيين» المعدوم، جمعا «للتعيين، غير الفاعل في الذات الالهية، والتعيين، الذي لا ينفي المعقولية ليعوضها بالتحكم الالهي. وهذا المفهوم الوسيط هو الممكن الخاص لمبدأ العدل، أو لمبدأ المناسبة بينه وبين الواجب. فالواجب الوجود، أو الالاه. بما هو ذات فاعلة للوجود في الممكن الوجود أي في كل ما عداه. لا يفعل إلا ما يناسب ذاته، أعني الوجود الممكن الذي لا يتناقض مع ذاته، والذي لا تتناقض مكوناته فيما بينها. انه اذن مبدأ المناسبة مع واجب الوجود، ومبدأ المناسبة بين جميع الممكنات فيما بينهما حتى يتألف منها عالم. وفعلها فالشيء الوحيد الذي لا ينسبه ابن سينا الى العلة الفاعلة للوجود، هو كون الوجود المفعول ذا صفة تجعله لا يكون إلا بعد العدم، أي أنه ليس واجب الوجود، أي كونه غير الالاه. واذا كان ما فيه مغاير للالاه عو عدم امتناعه، فذلك يعني أن الماهية نفسها، بما هي ليست فقط الممكن غير المتمتع، بل الممكن العين المحددة من حيث المقومات، تُنسب الى الالاه، اذ أن عدم

الامتناع وعدم الوجوب خاصيتان لا تكلّيان لتعيين الممكن الذي يحصل. فكون الممكن الذي يحصل غيرَ ممتنع وغيرَ واجب ليس كافياً لئلا يكون محتاجاً إلى الإيجاد لكي يحصل، بل لا بد من أن يُصاحب هذا الإيجاد تحدّد ما سيتعلّق به الإيجاد، أي الذات. وإذا لم تكن هذه الذات المحدّدة، الشارطة لحصول ما ليس بواجب واجبة، فلا بد أن تكون مُبدّعة، وإلاّ فبمجرد تحدّدها تكون قد حصلت، وهي من ثم واجبة. فكون الذات ذاتاً لا يمكن أن يُقتصر فيه على مجرد السلب الذي يكون ذاتاً بدون الوجود، بل إن كون الذات ذاتاً وجوداً ، فإما أن الإيجاد يتعلّق أيضاً بذاتية الذات، بالإضافة إلى وجودها، وإما أنه لا يتعلّق بأيّ منهما. والحل الذي اختاره ابن سينا يُصبح مفهوماً، إذا ميزنا عدم الوجوب المخصّص للماهيات الممكنة عن عدم الوجود المنسوب إلى المعدومات الأشياء بالمعنى الاعتزالي، فأبرزنا الاضافة التي أزلت عنه التناقض، فمكّنت من تجاوز الخلاف الاعتزالي الأشعري، إذ الماهيات غير الواجبة قابلة للتصور، وهي محدّدة، بما هي تحدّد معين لا يمكن أن يكون مجردة سلب، خلافاً للمعدوم الشيء، إذا أعطينا للكلمتين مدلولهما المطلق، لتنافي وجود الثاني، وعدم الأول. وبذلك لا يكون فعل الإيجاد متعلّقاً بالوجود بما هو عرض لازم يلحق الماهية، بل بالماهية نفسها، بما هي تحدّد موجب، من صفاته أنه ليس واجباً بذاته، وغير غنيّ عن العلة. وهذا هو شرط التجلي الإلهي ، إذ بدونه يكون كل شيء مثله واجب الوجود، فتزول المغايرة، ويُصبح الوجود غير مشهود، أمّا بفضل ذلك، فإن وحدة الوجود، مع تعدّد الماهيات، تطابق وحدة الشهود، إذ تبقى وحدة الوجود رغم انقداه إلى شاهد ومشهود.

ويقتضي هذا التوفيق بين الحلين الفلسفيين والحلين الكلاميين في نسق ابن سينا، أمرين :

(1) الأول ، أن تكون الذات بما هي ماهيات لا تتصف بذاتها لا بالوجود ولا بالعدم، لأنها المقدور المعين، بما هو غير متمتع لذاته، وقابل للحصول بحكم ذلك التعيين الماهوي الذي صار له بفعل الخلق المطلق ابداعاً للذات ولوجودها بالعناية الالهية، من دون الأعراض واللوازم الطبيعية أو معها.

(2) الثاني ، أن تكون الذات الممكنة، بما هي ماهيات، عرض لها الوجود الطبيعي الذي لا يغني عن الوجود بالعناية الالهية (المراد من المقدور)، مما يصيرها واجبة الوجود بالغير.

ومعنى ذلك أن جميع الوجودات، من حيث هي موجودات عالية، ممكنة من حيث كونها ما هي أولاً، ومن حيث وجودها ثانياً، ومن حيث عدم كونها غير ما هي ثالثاً، ومن حيث عدم وجودها رابعاً، وذلك بالمقارنة مع موجود واجب يتمتع بصورة على غير ما هو عليه، أو صورته غير قديم.

فإذا صح تأويلنا هذا لمنزلة الكلبي السينوية، فإن أدنى فاعلية غير الفاعلية الالهية ستكون مزاحمة لها، وستكون العلاقة بين الذاتين الالهية والانسانية علاقة تمانع أو تزاحم، إذا لم يُصاحب ذلك نوع من تحديد المجال الخاص بكل منهما ، فاعلية الهية مقومة للموجودات، وفاعلية انسانية مقومة لعلمها، وكلتاها تنتسب الى اللامتناهي الروحي الذي تخلو منه التعيينات الطبيعية لمفعولاتها. وذلك هو معنى القوة بالنسبة اليهما جميعا، قوة العناية أو العلم

المبدع الالاهيين، وقوة العلم الانساني الذي يتضاعف في شهود شهوده الى ما لا نهاية، وهو كلي بالاضافة الى جزئياته الخارجية، ولكنه جزئي باعتباره أحد الموجودات، حتى وان كان ذهنيًا⁽¹⁴⁹⁾، ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنها عقلت، وأن تتركب اضافات في اضافات، وتجعل للشيء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات الى غير النهاية بالقوة، فيجب أن لا يكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف، ويلزم أن تذهب الى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا

(149) ابن سينا، الالهيات 1.7. ص 209، «وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني [إحالة الى كتاب النفس]. فالعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي، وكلية لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة أو متوهمّة، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات، وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا. فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس، فهي جزئية، ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى (1.7. ص 195) فهي كلية».

وإذن فهذه الصور الذهنية بما هي أحد أشخاص العلوم، وكموجود جزئي لها هي بدورها كلي تكون جزئيات، ما صدقه، الصور التي في النفوس الأخرى. فيوجد إذن الكلي بالاضافة الى الأعيان الخارجية، والكلي بالاضافة الى الأعيان الذهنية. وهذا النوع الثاني من الكلي، بما هو صورة لصور الأعيان الحالية في الأذهان، هو بدوره صورة - عين قابل لأن يكون موضوع تصور، وذلك الى ما لا نهاية له. وهذا اللاتنامي العلمي بالقوة مماثل للعلم الالهي أو العناية المهددة للموجودات بفارق كون العناية بالفعل دائما.

بالفعل⁽¹⁵⁰⁾،⁽¹⁵¹⁾. ان العلوم، بما هي موجودة، جزئيات، وبما هي علوم لمعلوماتها كليات، بما يجعل النفس محل الكليات الأعيان العلمية كما كانت العناية الإلهية محل الكليات الأعيان الوجودية. والفرق أن هذه مقومة للأعيان الوجودية، وتلك مقومة للأعيان العلمية فقط، بفضل قوامها المستمد من العناية الإلهية التي تقومها بما هي إحدى الذات الموجودة.

وهكذا تتولد الفاعلية الذاتية المطلقة والفاعلية الذاتية النسبية، والأولى إلهية، والثانية انسانية. وكلتاهما تمثلان نموذجاً ومصدراً لموضوعها، الأولى للموجودات، والثانية للمعلومات.

(1) فاعلية الذات الإلهية، بما هي الذات المبدعة إبداعاً مستمراً، أو بما هي عناية حافظة للموجودات العالمية حتى عندما تكون ذات وجود طبيعي بما في ذلك الذات الانسانية وتصوراتها.

(2) فاعلية الذات الانسانية، بما هي الذات المبدعة للصور الحاله في الذهن - وهي ضرب من الموجودات - إبداعاً مستمراً، أو بما هي عناية حافظة للموجودات الذهنية العالمية، ويكتنفها كذلك أعراض طبيعية هي أعراض النفس العالمية. لكن هذا الحفظ مستند إلى الحفظ الأول، لكون النفس محفوظةً بالعناية الإلهية ومعها علومها.

(3) قيام الموجودات العالمية الذي يوجد مع العناية ويُفقد بفقدانها، سواء تعلق الشأن بالأعيان الطبيعية، أو بالأعيان العلمية في الذهن.

(150) ويضرب ابن سينا أمثلة لذلك مستمدة من الرياضيات هي مثال الجذور الصم وإضافات الأعداد، ومزاوجة عدد بما لا نهاية له من الأعداد، والمتواليات العددية بحسب نسبة معينة (Raison) الخ، ليبين معنى اللاتناهي بالقوة الذي يتصف به العلم الانساني وقوته على معاودة نفسه وتجاوزها موضوعاً له ليكون دائماً ورائها، وهو نفس مثال الفارابي (I. II و 2).

(151) الشفاء، I. V، ص 210.

(4) اللاتناهي بالفعل للفعل الحافظ الأول، واللاتناهي بالقوة للفعل الحافظ الثاني. والأول هو العناية الموجدة أو إفادة الوجود، وهو لاتناهي بالفعل ومطلق، لأنه ايجاب للممكن بشبه ضَخَّ للوجود في عدمه. أما الثاني فهو بالقوة وغير مطلق، لأنه شَهُودٌ معرفي للوجود. وهو ليس له من الوجود إلا شهود الوجود ، ذلك هو العقل الإنساني.

ولو كانت الذوات المعدومة المتقدمة، بما هي امكان الذوات الموجودة بعد حصولها، ذات قيام ذاتي لاستغنت عن العلة بعد الإحداث ، حاجتها المستمرة الى العناية هي الخلق المستمر. ولذلك فهي غير القيام بالمادة الأرسطي، أو الوجود بالقوة، وغير القيام بالذات المثالي الأفلاطوني، أعني أنها غير منزلتي الكلّي الواقعيّين، في حديّ الأفلاطونية المحدثة.

واذ قد احتاجت هذه الذوات الى العناية الالهية تقوم بها وتوجدتها، وإلى الذات الانسانية تعلمها (الأولى تعلمها فتوجدتها، حيث يكون العلم ايجاداً، والثانية تجدها فتعلمها، حيث يكون الوجدان علمًا) فإن مسألة الكلّي أصبحت مسألة العلاقة بين الذاتين الالهية والانسانية. ولم تبق مسألة علاقة بين الجواهر الواقعية والذات الانسانية ، الذات الالهية، بما هي مصدرُ عناية للقيام الوجودي الذي للماهيات، والذات الانسانية بما هي مصدر عناية للقيام الوجداني الذي لها. العلاقة اذن بين علمين مُوجِدٍ، وواجد والجامع بين الایجاد الالهی والوجدان الانسانی هو التجلي من الأول، والشهود من الثاني.

فهل الانسان نسخة من الالام ؟ أيهما المشبه بالآخر الانسان بالالام، ام الالام بالانسان ؟ ذلك أنهما كلاهما فاعلان للكلبي لا منفعلان به. فهل انتقلنا من الواقعية المطلقة (ببعديها المثالي والمادي عند افلاطون وأرسطو) الي اللاواقعية المطلقة (ببعديها السالب للمثالي الافلاطوني، اذ تصبح المثل هي بدورها حادثة، والسالب للمادي الأرسطي، اذ تصبح المواد هي بدورها مُحَدَثَة) ؟ ذلك هو مدار الصراع في العهد الثاني الذي أعدّ إليه ابن سينا والهرزالي في تأليفها للذين بلغا نهاية الوصل للمبعد العقلي والنقلي، وفتحا بداية الفصل، فكانا لحظة الانفجار الفلسفي والديني في الفكر العربي ، أعني الانفجار المولّد للصفوية الثانية أو الاشراق، والمثالية الثانية أو الرشدية، والتصوف الثاني أو الأكبرية (خاصة) والكلام الثاني (أو الرازوية خاصة). وقد تعين هذا الانفجار في الصدام بين جديلتيّ عهد الفصل، أعني جديلة الاشراق وتقايزح التصوف، وجديلة الرشدية وتقايزح الكلام، اللتين تقابلتا تقابلّ الذاتية المتعالية المطلقة ذات الحدين الالهي والانساني، والموضوعية المتعالية المطلقة ذات الحدين الجوهر المعلوم والجوهر العالم. فكانت الجديلة الأولى جديلة وحدة الوجود، والجديلة الثانية جديلة وحدة الشهود.

وبذلك لا يكون السعي لحياء المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلبي، من خلال ردّ السهروردي، ورد ابن رشد على المنزلة السينوية، سعيًا الى اعادة وضعية المقابلة بينهما، في شكلها الذي كان لها بينهما، بل في شكل جديد هو شكل المقابلة بين الذات التي تتجوهر جوهر تجلّ في العالم وجودًا، وفي الانسان وجودًا أي وجودًا . علماء هو طبيعة الذات الانسانية

(الاشراقية والتصوف الثاني)، والجوهر الذي يَتَذَوُّنُ⁽¹⁵²⁾ تَذَوُّنَ تَجَلِّي في الالاء وجوداً، وفي الانسان وجوداً اي وجوداً - علماً، هو الذات الانسانية (الرشدية والكلام الثاني)، وذلك في محاولة لتجاوز التقاطب الثابت في الافلاطونية (بين المثال والمثول) والتقاطب الثابت في الارسطية (بين الفعل المطلق اللامبالي والعالم). لذلك صار المعنى ذو الميل الافلاطوني (الاشراق والتصوف) يدور حول نظرية وحدة الوجود، بما هو ذات تتجلى تجلّي تَمَوُّضَ بالاشكال التي سندرسها في الفصل الاخير من هذا الباب، وصار المعنى ذو الميل الارسطي (الرشدية والكلام) يدور حول نظرية وحدة الشهود، بما هو موضوع يتجلى تجلّي تَذَوُّنَ بالاشكال التي سندرسها في نفس الفصل.

لقد ادخل الانفجار اذن الحركية على المقابلات الثابتة في الافلاطونية (المثال، المثل، المثيل)، والارسطية (العقول، السماء، الطبيعة)، في مفهوم واحد هو وحدة الوجود بما هو ذات تَمَوُّضَ او وحدته بما هو موضوع يَتَذَوُّنُ، فاصبح مدار التفلسف، في التصوف والاشراق، حول هذا التجلي - التعيين في الوجود العالمي والوجود الانساني، بما هو تحقق وادراك، كما

(152) لقد استعملنا مصطلح التذوت اشتقاقاً من «ذات»، ولم نعمل بهذا الاستعمال الى حد الآن، وذلك لان المصطلح ليس من احداثنا بل هو من احداث ابي مطيع مكحول النسلي في كتابه «الرد على اهل البدع والاهواء الضالة المضلة، باب الوهمية ص 73 نهايتها ص 11 من تحقيق Marie BERNARD حيث جاء: «وقالت الجماعة محال أن يكون شيئاً الا له ذات، وما لا ذات له لا شيء له. فان الله لا يشيب ولا يعاقب بغير شيء بل الحسنات كلها مَذَوُّنَ يَتَذَوُّنَ الْمَذَوُّنَ، وكذلك كلام الخلق مذوت. فمن زعم أن كلام الخلق ليس مذوت ولا كلام الخالق فقد مثلها وشبهها فهذا ضلالة وبدعة. وليس كما قال بل كلام الله مذوت لانه مخلوق ... ونحن قد استعملنا ذات بمعنى ما يقابل الموضوع، مع الاستناد الى هذا الاشتقاق. Annales Islamologiques t: XVI, 1980 pp 39-126.

أصبح مداره، في الكلام والرشدية، حول هذا التجلي - التعيين في الوجود
الالهي والوجود الانساني، بما هو تحقق وإدراك. فاشترك الموقفان في الغاية
وتقابلا في البداية :

الأول يذهب من الذات الالهية الى الذات الانسانية، بعد العالم،

والثاني يذهب من العالم الى الذات الانسانية، بعد الآلام.

فتحددت، بدقة، المنزلة - البرزخ، للعلم الأسمى، أعني علم نفس المعرفة
الانسانية التي صارت نموذجَ الإيجاد والإدراك، بعد أن كانت نموذجَ الوجود
والمدرّك. وفي الحالتين صارت الفعالية الذاتية، للذات المتوّضعة، أو للموضوع
المتّذوّت، جوهرَ الاشكالات الفلسفية، وهو ما أعد لتجاوز الافلاطونية المحدثة
وللقطع معها قطعاً يؤذن بعهد جديد أقبل عليه العقل الانساني خلال نزوج
الرحلة العربية منه.

III . 3 . منزلة الحكم من خلال التناظر الخمس بين الإشراق

والتجولة وخمسة الرشدية والحكمة

لقد شرحنا سبب الربط بين التصوف الثاني والإشراق، عندما حللنا معنى النقلة من الوصل إلى الفصل، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثه العربيتين. والآن نحدد مضمون المنزلة التي ينسبونها إلى الكلبي. فهذه المنزلة متعددة، رغم وحدتها. انها تمثل تقاضيح قوس شديدة الشبه بمثلتها التي أفرزت، عند اليونان، الحل الأفلاطوني، بما هو تأليف لمكونات تذهب من السيلان الأبدي الهرقليطي إلى الواحد الصمد البارمينيدي، بتوسط الكثرة المادية الديموقريطية، وكثرة العناصر العقلية الأفلاطونية⁽¹⁾.

ورغم أن ابن تيمية، في سعيه إلى تيسير الرد على ابن عربي، قد أرجع التصوف الثاني كله إلى مذهب واحد مثله، حسب رأيه، أحذقهم وأكثرهم جراءة، أعني التلمساني⁽²⁾، فإن مكونات المذاهب الصوفية، لا يمكن أن تُرد إلى

(1) ولعل أفضل عرض توضيحي لهذه العلاقات بين المذاهب التي أعدت للأفلاطونية هو عرض أرسطو في الفصل السادس من مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا. ويمكن الرجوع كذلك إلى بول تانوي، مثلاً Paul TANNERY; Pour l'histoire de la science hellène Gauthier - Villars, Paris, 2è ed. 1930. لتحديد طبيعة العلاقة بين المذاهب المتقدمة على نسقي الفلسفة اليونانية الأساسيين، أعني الأفلاطونية والأرسطية اللقن مثلًا الغاية الحد في الأفلاطونية المحدثه العربية كما كانتا دائماً في مثيلاتها الهلنستية واللاتينية وحتى الجرمانية.

(2) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص 43 ، «ولهذا فإن كل من كان منهم أعرف بباطن المذهب وحقيقته، كان أعظم كفراً وفسقاً كالتلمساني. فإنه كان أعرف هؤلاء بهذا المذهب وأخبرهم بحقيقته وكذلك ابن سميع كان من أئمة هؤلاء». وكذلك ص 48 من نفس المرجع ، «ولهذا كان التلمساني أحذق منهما (من ابن عربي والقونوي)، فلم يثبت شيئاً وراء الوجود».

الوحدة المستثنية للتعدد باعتباره فاقدا للدلالة والمعنى⁽³⁾ بل ان جميع مكوناتها مفيدة، في تحديد منزلة الكلي الجامعة بين هذه المذاهب التي يمكن، كما سنرى، اعتبارها توابع أو مصادر للاشراق⁽⁴⁾.

ان مفهوم وحدة الوجود الصوفية لا يجب أن يخفي عنا خاصيات المنظومة الفلسفية العميقة التي تستند اليها النظريات الصوفية المحددة لمنزلة الكلي تحديداً يسلك سبيل تخلص المنزلة الأفلاطونية من تأثير المنزلة الأرسطية في الأفلاطونية المحدثّة العربية، وسبيل تخلص المنزلة الانجيلية من المنزلة التوراتية في الخيفية المحدثّة، ومن ثم تحديداً يسلك سبيل توحيد الفلسفة والدين توحيداً مطلقاً، يُعتبر ما يختلفان به ثانوياً في كليهما، لكون البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثّة والبعد الانجيلي من الخيفية المحدثّة ليسا الآ الوجه الطبيعي والشرعي من الحقيقة الصوفية. لذلك يتحقق، في هذه

(3) وفعلًا فقد صنف ابن خلدون المدارس الصوفية، في كتابه شفاء السائل لتهذيب المسائل بطريقتين كلتاهما تحافظ على تعدد التصوف. والأولى تصنفه بحسب درجات المجاهدة (الفصل الثاني، نظرية المجاهدات الثلاث). والثانية تصنف المذاهب الصوفية التي نشأت في الدرجة الأخيرة، درجة الكشف فميز بين مذهبين أساسيين هما اللذان اعتبرناهما صنفين التصنيف الذي سنعتمده في دراستنا بعد إبراز تفرع كل منهما إلى فرعين، «رأى أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، ثم رأى أصحاب الوحدة، وهو رأي أعز من الأول في مفهومه وتمثله، ص 51 - 52. وهذا التصنيف يوافق كذلك تصنيف المقدمة، فصل التصوف من الباب السادس.

(4) وطبعاً لا يتعلق الشأن بالتوالي في الزمان أو بالمدارس بمعناها الاصطلاحي، بل بالمعنى الذي يعنيه السهروردي عندما يقابل بين التجربة بالمعنى الذي لها في علوم الطبيعة العقلية، والتجربة بالمعنى الذي لها في علوم ما وراء الطبيعة الصوفية، «وكما أنا شاهداً الحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علومنا صحيحة - كالهينة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها، حكمة الاشراق ص 13. وبهذا المعنى فإن جميع المذاهب الصوفية تعود إلى الاشراق أو هو يعود إليها إذا اعتبرناه صياغتها الفلسفية.

المذاهب، التماثل والتوازي بين العالم الطبيعي، بما هو منظومة رموز وآيات دالة على الالام والعالم الشريعي بنفس الحيثية. والرموز الواحد في الآيتين هو الوجود الالهي الحال فيهما عامة، وفي الانسان بما هو اياهما وقد اهدا ثانيا، وخاصة في الامام والولي، بما كان كل منهما انسانا كاملا.⁽⁵⁾ فكيف سيثبت المتصوفة وحدة الوجود هذه ؟ وكيف سيحددون منزلة الكلّي، بما هي وحدة الكثير، سواء كان الكثير يعني تعدد أشخاص النوع، أو تعدد مكونات الماهية (وحدة الماصدق، أو وحدة المفهوم) ؟ وكيف يمكن أن تفسّر ذلك تفسيراً مفيداً في معالجة مسألة الكلّي وجوداً ونظرياً وعملياً، وذلك بالاستناد الى العناصر التي توصلنا اليها، وبالعلاقة مع المنازل المتضامنة التي تحدّدت في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثّة العربيتين، والى الوصف الوارد عند ابن تيمية وابن خلدون⁽⁶⁾.

* * * *

يمكن أن نقدم الحل، بعرض منهجي، على النوال التالي. فالانجماهان الممكنان، منطقياً، لاثبات وحدة الوجود، يكونان :

I - اما بنفي أحد طرفي التقابل بين الوحدة والكثرة، بتحميل الانسان مسؤوليته وتمييزه اليه، وذلك بالصورة التالية :

(5) راجع يوسف، زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية بيروت 1988 الباب الثاني، الانسان الكامل ص 65 - 151 .

(6) ذلك أن دراسة التصوف والكلام لذاتهما ليسا موضوعنا، بل ما يعنينا منهما هو دورهما في الفلسفة ودور الفلسفة فيهما، وهو الدور المزدوج الذي يرد عليه فيلسوفا الغاية ابن تيمية وابن خلدون في سعيهما الى اصلاح العقل النظري وما بعد الطبيعة من أجل العمل (الأول)، والعقل العملي وما بعد التاريخ من أجل النظر (الثاني). ومن ثم فإن ما نستند اليه من أعمال صوفية وكلامية سيكون مقصوداً على الحد الأدنى الذي يساعدنا على فهم هذا التطور والعرض المؤسس له.

I. 1 - نفى الكثرة ونسبتها الى الوهم الانساني⁽⁷⁾ تخليصا للحقيقة الواحدة منها. ولعل المثل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن سمين⁽⁸⁾.

I. 2 - نفى الوحدة المغايرة لهذه الكثرة ونسبتها الى الوهم الانساني، تخليصا للحقيقة السيلانية من الوحدة الجامدة⁽⁹⁾. ولعل المثل الرئيسي لهذا الرأي هو التلمساني⁽¹⁰⁾.

II. أو بقبول طرفي المقابلة واعتبارهما مظهرين لمبدأ ثالث يتجاوزهما وهو يتجلى فيهما، فجليا لا يمكن أن نتسبه الى وهم الانسان.

II. 1 - اثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الالهية الواحدة مع تقديم الثاني على

(7) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل السابع عشر ص 870 - 871، وغالطوا أصحاب الوحدة المطلقة في غيرية الظاهر المدركة بالحس والعقل، بأن ذلك من الممارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو لسيم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة ووجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة إلا لتقديم لا في الظاهر ولا في الباطن، أي في الظاهر وفي الباطن كلاهما.

(8) ابن سمين، كتاب الاحاطة، تحقيق الأستاذ عبد الرحمان بدوي، صدر بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، المجلد الخامس 1957 للعدد 1 - 2 صفحات 11 - 34. وخاصة ص 7 و 8، تعريف الاحاطة أو الواحد الحق المحيط.

(9) ابن تيمية، الرد الاقنوم ص 48، ولهذا كان التلمساني، أحلق منهما (ابن عربي والقنوي) فلم يثبت شيئا وراء الوجود، كما قيل، وما البحر إلا الموج لا شيء غيره * وان فرقة كثرة التمدد.

(10) التلمساني، شرح مواقف التنفري ورد في مقاله .

P. NWYIA, une cible d'Ibn Taymiya le moniste, Al Tilimsâni, Bulletin d'études orientales, T.XXX année 1988 pp 127 - 145.

وخاصة شرح موقف البوت ص 144، وفيه وجه آخر وهو أولى، وهو أن عالم الملك يغنى عند شهود الملك الحق تبارك وتعالى. فتبقى دعوى ثبوته غرور. وكذلك المكونات، يصدق من يثبتها. فإذا شهد، لم يرَ إلا ربَّ المكونات.

الأول، أي أن تعين الوجود الالهي أو وحدة الوجود هي العالم المادي، واليه ينسب التعدد الصوري كعدم ملازم له ثابت في العدم⁽¹¹⁾. ولعل المثل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن عربي⁽¹²⁾.

II . 1 . اثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الالهية الواحدة مع تقديم الأول على الثاني، أي أن تعين الوجود الالهي أو وحدة الوجود هي العالم الصوري، واليه ينسب التعدد المادي كعدم ملازم له ثابت في العدم. ولعل المثل الرئيسي لهذا الرأي هو القونوي⁽¹³⁾.

ولنشرح دلالات هذه الحلول المثبتة لوحدة الوجود ومنزلة الكلّي، شرحاً لا يهتم بتحليل نظريات المتصوفة أنفسهم، إلا في حدود النقد الفلسفي الذي يمثله فيلسوفنا، ذلك أن منزلة الكلّي، في التصوف، مسألة سالبة ترتبط بنفي التعدد، ويبقى الهدف أن نسعى سعياً إلى إدراك نسق علاقاتها⁽¹⁴⁾.

فوحدة الحق المقابلة للكثرة الوهمية، حسية كانت أو عقلية، تجعل الكلّي، بما هو كثرة معقولة - اعتبرناها مفارقة أو محايدة - أمراً وهمياً، لأن

(11) ابن عربي، كتاب الجلالة، الرسائل ص 3، «ومن هنا صح شرف الحس على العقل، فإن الحس اليوم غيَّب في العقل، والعقل اليوم هو الظاهر، فإذا كان غداً، في الدار الآخرة، كانت الدولة له في الحضرة الالهية، وتختبئ الرؤية للحس فتظرت إليه الأبصار وكانت الغايات للأبصار، والبدائيات للعقول».

(12) ابن تيمية الرد الاقوم، ص 48.

(13) ابن تيمية الرد الاقوم ص 48.

(14) واذن فالهدف الاساسي ليس دراسة كل منزلة على حدة، بل علاقات المنازل بعضها ببعض، معتبرين كل واحدة منها في علاقتها بالبقية كالحرف في علاقته بالابجدية التي ينتسب اليها.

الوحدة الحق ليست وحدة الكثرة المعقولة أو المحسوسة، بل هي الوحدة المطلقة. وما الكثرة إلا من أفاعيل الادراك الانساني. ان المقابلة بين الواحد الحق والكثير الوهمي، معقولا كان أو محسوسا، هي التي تحدد منزلة الكلّي المعقول أو المحسوس (الأجناس في الأنواع، والأنواع في الأشخاص). فهو أمر وهمي لا وجود له في ذاته، بل هو من أفاعيل المعرفة الانسانية ككل، العقلية والحسية ، وكذلك عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي. بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود. بل هو بسيط واحد. فالحر، والبرد، والصلابة، واللين، بل الأرض، والماء، والنار، والسماء، والكواكب، انما وُجدت لوجود الخواص المدركة لها، لِمَا جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود، وانما هو في المدرك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، انما هو ادراك واحد وهو ، أنا ، لا غيره⁽¹⁵⁾. ويعتبرون ذلك بحال النائم ، فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس، وهو، في تلك الحالة، إلا ما يفصله له الخيال. قالوا ، فكذلك

(15) ما معنى ،فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو أنا لا غيره. ؟ هل هو ردّ المدركات الى الادراك ثم ردّ الادراك الى الأنا المدرك ؟ هل يعني ذلك أن جوهر الأنا هو كونه ادراكا وأن المدرك والمدرك من الأمور الاضافية الى الادراك ؟ ان صريح هذا القول يفيد بأن الأنا المقصود هنا هو الأنا الانسانية المتعالية، ولكن بما هي فاعلة لأمور ليس لها وجود في ذاتها بل وجودها اضافي اليها. فهل الواحد الحق الذي يبقى، بعد هذا السلب، هو غير الأنا، فيكون التحدد ؟ أم هو الأنا ؟ فيكون الأنا والهو شيئا واحدا فيتطابق الأنا في ذاته بدون مدركات والهو في ذاته بدونها كذلك، فيصبح الجوهر ذاتا بالمعنى الهيجلي للكلمة ؟ ولكن، بعد أن يصبح الأنا ذاتا متعالية موجبة، كما هو الشأن بالنسبة الى الذات الالهية التي تتحدّد بها انانية الانسان الكامل؟

اليقظان إنما يعتبر تلك الدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قُدِّرَ قَدْرُ مدركه قَدْرَ التفصيل. وهذا هو معنى قولهم : الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المداوك البشرية^(١٥)،^(١٦).

وفي مقابل هذا الحل الذي يُبرز وحدة الوجود في ذاته وينسب التعدد العقول والمحسوس الى الادراك الانساني، بوصفه ظاهرات ليس لها وجود في ذاتها، بل هي اضافية الى الانسان، نافيا بذلك كل وجود واقعي للكلية، نجد الحل المعاكس الذي يثبت تعدد الوجود في ذاته بنفي هذه الوحدة المزعومة وراء التعدد العقول والمحسوس، أي ان الأمر المنسوب الى الوهم، في هذه الحالة، ليس التعدد العقول والمحسوس، بل ما يُزَعَم موجوداً وراءه، أو بعده، ومقابلاً له، مقابلة ما في الذات لما في الظاهر. وطبعاً، فان نفي هذا الماوراء الذي هو في الذات سينقلنا بالضرورة من التعدد العقول والمحسوس، الذي فقد مبدأ الوحدة المُمسك به، الى وحدة وحيدة هي وحدة السيلان الأبدي، التي وصفها ابن تيمية، على لسان التلمساني، بعبارة : «وما البحر إلا الموج لا شيء غيره وان فرقته كثرة المتعدد»^(١٧). فاذا كان المحصر هنا حاصلاً من البحر مجرد الموج، صارت وحدة الوجود سيلانية التعدد الذي فيه. ومعنى ذلك أن الموج ليس عرضاً وراء جوهر هو البحر، بل الجوهر هو أعراضه. وعندئذ لم يبق للكلية أدنى وجود، فهو منفي بمعنى

(16) وقد وصف ابن خلدون هذا الوهم بأنه ليس قسيم العلم، بل هو جميع الدركات الانسانية، أي المعرفة الانسانية الحسية والعقلية وما تدخله من تنوع في الادراك - المقدمة 17. VI. ص 870 - 871 ، انه كل الإضافي الى الانسان بما هو إنسان من الوجود، أي ما ليس الوجود في ذاته أنه الظاهرات بالمعنى الكانطي للكلمة، أو الوجود بما هو في العقل النظري الانساني..

(17) ابن خلدون المقدمة 17. VI. ص 873 - 874.

(18) ابن تيمية، الرد الاقوم ص 48.

الكلية ، ثبات الهووية (أي كون المتغير، رغم تغيره، يبقى واحدا) والاشتراك فيها بين أشخاص ما صدق النوع (أي كون الهوية الواحدة حالة في عدة أشخاص أو محال مختلفة). إذ أن السيلان بما هو هو، هو الوحيد الذي تنحصر فيه وحدة الوجود، وليس الواحد المقابل لها في الحل السابق. وذلك هو معنى المطابقة بين البحر والموج مطابقة حاصرة.

وقد أكد التلمساني، في شرحه لمنازل السائر⁽¹⁹⁾، أن التعدد السائل ليس مجرد وهم بالمعنى الذي شرحنا، بل الوهم هو نفيه، ووضع الوحدة المغايرة له فوقه أو وراءه، فقال : «فاذا وقف العارفون على حقيقة هذه التراكيب (أي التعدد في الخلق) وكيفية تحليلها حين يكشفها نور التجلي، وشاهدوا رجوع النهاية إلى مبدئها، فقد زال عنهم التفرق بالعلل، فكانهم رجعوا إلى عين الأزل، حيث يكون الثبوت للحق والمحو لما سواه، وهو رجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان»⁽²⁰⁾. فكون الرجوع من التعدد إلى الوحدة رجوعًا بالعرفان لا بذهاب الأعيان، قد يدعونا إلى الظن بأن هذا الموقف من جنس وحدة الشهود التي تقابل، في تحليل ابن تيمية⁽²¹⁾، وحدة الوجود. ولكن لو صح ذلك لكان نفيا تاما لوحدة الوجود، وكان البحر شيئا غير الموج. لذلك قابلنا بين الموقف الذي ينسب التعدد إلى المعرفة ويعتبر الحق في ذاته خاليا منه، بما يجعل كل ما في الوجود من تنوع وتعدد أمرا عديم الوجود بالذات، بالمقابل مع الأنا المدرك الذي هو الهو المدرك، والموقف

(19) التلمساني، شرح منازل السائر إلى الحق المبين لأبي اسماعيل الهروي تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر تونس 1989.

(20) التلمساني، المرجع المشار إليه فـ 49 - 50.

(21) M. Abdal Haq ANSARI, IBN Taymiyyah and suffism, راجع ،

الوارد في Islamic studies vol XXIVn° 1 (1985) pp.1 - 12.

الذي ينسب الوحدة الى المعرفة ويعتبر الحق في ذاته هو هذا التعدد. ولكن كيف نفهم عندئذ نسبة الثبوت الى الحق والمحو الى ما سواه ؟ فما هو هذا الحق الذي له الثبوت وما هو هذا السوى الذي له المحو ؟ ذلك ما يفهمنا اياه رمز الموج. فالموج هو السيلان الواحد الثابت في التعدد المحو. ان الرجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان ليس الرجوع الحقيقي الذي تفيدته وحدة الوجود. فهذه وحدة وهمية مقابلة للتعدد الوهمي، في الحل السابق. أما الوحدة الحقيقية، فانها سيلان التعدد الذي تذهب فيه الأعيان، لا بمعنى ذهول العارف عنها، بل بمعنى حركة الموج في الأمواج. وهذا يحدد منزلة الكلّي السيلانية النافية لواقعية الصور الثابتة. وطبعاً، فان هذا الحل يقتضي بالضرورة، تجاوز عدم التناقض المستند الى ثبات الكليات، والوصول الى الطبيعة الجدلية لهذا السيلان الوجودي الواحد.

وفعلاً فقد أكد التلمساني، في باب الرياضة من نفس الشرح⁽²²⁾ على هذا التجاوز فقال : «وأما رفض المعارضات، فان المعارضات تقع بين الأسماء مثل أن معنى الاسم الباسط يعارضه معنى الاسم القابض، والاسم المعطي يعارضه الاسم المانع، والاسم الجبار يعارض معناه الاسم اللطيف، ومعنى رفض أمثال هذه المعارضات بصفة الفناء عن نسبة شاهد ومشهود لما فيها من الثنوية، فكيف يبقى من هذه صغته مع معارضات الأسماء والصفات⁽²³⁾. وبذلك يكون الكلّي (الأجناس والأنواع)، بما هو من الرسومات، والرسومات هي الكثرة⁽²⁴⁾، فاقدا لكل واقعية وثبات، بحكم هذا السيلان الذي هو الحركة الموجية في الأمواج. واذن فليست الأمواج أوهاماً، بالمقابل

(22) التلمساني، شرح منازل السائرين باب الرياضة.

(23) نفس المرجع ص 111.

(24) نفس المرجع ص 85 - 86.

مع ادراك الوحدة وراءها، بل هي عين الحركة الموجية، بما هي رفض للمعارضات أسمى درجاته هو نفي، ثنوية، الشاهد والمشهود. في الحالة السابقة نسبت الكثرة المغايرة للوحدة إلى الشهادة، واعتبر الواحد هو عين الشاهد وفي هذه الحالة نسبت الوحدة المغايرة للكثرة إلى الشهادة واعتبر الواحد هو عين المشهود الذي هو هذا الشلال المسائل.

وهكذا فان نفي، الثنوية، هو الأساس في هذين الحلين. ولكن الحدّ المنفي في الأول غير الحدّ المنفي في الثاني. والنتيجة بالنسبة إلى الكلّي هي نفيه. أما نفي حقيقة، رغم الابقاء على ثباته في الوهم، أو نفي ثباته، رغم الابقاء على حقيقته في الوجود. فإما الابقاء على الوحدة ونسبة الكثرة إلى المعرفة الإنسانية التي صارت تُعدّ وهماً لا بمعنى المقابلة، ضمن المعرفة، بين الحقيقة والخيال، بل باطلاق، بمعنى المقابلة بين ما في ذاته، وما هو بالاضافة إلى الإنسان، أو الابقاء على الوحدة السيلانية للوجود المتعدد، ونفي ما وراءه من وحدة ثابتة تعود إلى الوهم الإنساني، سواء كان هذا الثبات متعلقاً بالكيّيات العقلية (الأجناس في الأنواع)، أو الحسية (الأنواع في الأشخاص)⁽²⁵⁾.

وبهذا المعنى يكون ابن سبّين (الحل الأول) والتلمساني (الحل الثاني) متقابلين فيما بينهما بالصفة التي وصفنا، ومقابلين للحلين اللاحقين، حل ابن عربي (الحل الثالث) وحل القوني (الحل الرابع). ومعلوم أن هؤلاء الرموز

(25) وهو ما يجعل هذه المقابلة من جنس المقابلة بين السيلان التافّي للثبات العقلي والعلّم بالمعنى الهرقليطي (أرسطو، ما بعد الطبيعة الألف 6، 87^أ 30 - 35) والثبات التافّي للسيلان والظن بالمعنى البارميندي (بارميندس، القصيد، الشذرات الواردة في P. TANNERY, Pour l'histoire de la science hellène, p. 251 et ss.

الأربعة على صلة وثيقة أحدهم بالآخر في حياتهم وفي فكرهم⁽²⁶⁾. ويعود الموقفان للذات وصفنا الى تحقيق الوحدة بالسلب، أما بسلب التعدد ونسبته الى المعرفة الانسانية، أو بسلب الوحدة ونسبتها الى المعرفة الانسانية، فتكون وحدة الوجود هي الحاصل بالسلب من نفي أحد طرفي الثنوية، أعني الشاهد، أو المشهود بما هما طرفا نسبة للإبقاء على أحدهما بوصفه الحق، وبلا إضافة الى آخرهما بوصفه الوهم.

وهكذا إذن، فإن هاتين النظريتين تستندان الى نفي أحد طرفي الثنائية في المعرفة الانسانية بما هي وهم، حيث يكون التعدد الحسي والعقلي أمرا مثاليا بالمعنى الحديث للكلمة، أي من صنع إضافة الوجود في ذاته الى الانسان. فإذا نفي هذا المضاف اليه، أعني المعرفة الانسانية، لم يبق إلا الواحد الحق أو الوجود في ذاته غير المقدود الى شاهد ومشهود. أما اذا نفي المضاف، أعني ما تعدّ المعرفة مضافة اليه في ذاته، لكون المضاف اليه ليس وهما مقابلا لحق، بل هو عين الحق السائل، فاننا نجد عندئذ الموج الذي يقول به التلمساني. وبذلك لم تعد هاتان النظريتان متقابلتين بمعنى التنافي، بل بمعنى التكامل على النحو التالي. فالوحدة التي يقول بها ابن سبعين ليست الواحد الأجوف الميت الذي يكون كالفُضالة، بعد خصم ما نسب الى الوهم، بل هي السيلان الذي يثبت فيه العقل الانساني هذه الحدود والكثرة والأعيان بفعل الإدراك. وقد وصف ابن خلدون هذا الرأي بارجاع النفي الذي تحدّد مناطه في الثبات والغيرية، الى نظرية الموج والسيلان الأبدي، أي الى

(26) ولعلنا فهؤلاء المتصوفة الأربعة قد توالوا في الزمان مع بعض التقاطع على النحو التالي، ابن عربي، فتلميذه وربيّه القونوي، فابن سبعين، فالتلمساني الذي توفي في العشرية الأخيرة من القرن الثالث عشر - السابع الهجري، بحيث أن حياتهم الفكرية قد ملأت الثالث عشر بكامله.

نظرية القوة الالهية الواحدة المحايثة للاصداف الجوفاء التي تمثلها المدركات المحدودة، ككليات محسوسة أو معقولة⁽²⁷⁾.

واذن، فخلافا لما يراه ابن تيمية، لا تمثل نظرية التلمساني حقيقة جميع النظريات الصوفية القائلة بوحدة الوجود، بل هي ذروة الوجه السالب منها، أعني ذروة وحدة الوجود المستندة الى سلب أحد طرفي الثنائية، المعرفة الوهم، أو الوحدة الوهم. ونفي المعرفة الوهم (ابن سبعين)، أو نفي ما وراء السيلان أو الواحد الوهم (التلمساني) يعودان الى نسبة التنوع الوجودي الى الادراك، في مقابل الواحد الحق، أو نسبة التنوع الوجودي

(27) ابن خلدون المقدمة، 17.VI، وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه وتفاريقه، يزعمون فيه أن الوجود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها. والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب (....) هي القوة الالهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور، ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة (*). فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها، كالانسانية مع الحيوانية، الا ترى أنها مندرجة فيها وكأننة بكونها.. ص 872 - 873. (*) لا ... لا لا تعبير يستعمله ابن خلدون ولا يفيد به النفي بل يعني به المعطف الموجب اذ يقصد : من جهة ... ومن جهة، ومن جهة الخ ... ويبدو ابن خلدون وكأنه يعتبر هذا التصور هو عينه التصور الذي يعتبر التعدد من الوهم أو الادراك الانساني. وشتان بين الأمرين ، فوحدة القوة المنبثة هنا لا تنفي عن التنوع والتعدد الوجود الموضوعي ولا تنسبه الى الوهم الانساني، بل هي تنفي عنه القيام الذاتي لا غير. ومعنى ذلك أن القوة المنبثة، بما هي شلال السيلان الحي، في هذه الاصداف، لا تتميز عنها الا اذا تصورنا هذه الاصداف ذات قيام ذاتي. أما اذا اعتبرناها قائمة بفضلها صار عين قيامها هو السيلان، وصار عين تعين الشلال السيلاني هو هذه الاصداف ، وهو معنى البحر هو الموج لا شيء دونه.

الى الحق، في مقابل الواحد الادراكي الوهم. لذلك وصفنا هذا الصنف الاول من وحدة الوجود بأنه صنف الوحدة السالبة، بالمقارنة مع الصنف الثاني الذي نصّفه حيثنّا هذا.

* * * *

أما وحدة الوجود الموجبة، فانها تستند الى الاعتراف بطَرَقَيّ الثنائية (الشاهد والمشهود) والى اعتبار التعدد أمراً حقيقياً غير وهمي، لكونه تجليات الواحد في المتعدد الحسي والعقلي، مع مقابلة بين طرفيها المتقابلين تعتمد على تقديم الاول أو الثاني .

* فاذا اعتبر التعدد الحسي أصلاً، والتعدد العقلي ظلاً له، كان الحل قائلاً بواقعية الكليات المحسوسة التي ينسبها ابن تيمية الى ابن عربي، معتبراً أن الكلي العقلي الذي يستندما من جنس نظرية الاشياء المعدومة الاعتزالية⁽²⁸⁾.

* واذا اعتبر التعدد العقلي أصلاً والتعدد الحسي ظلاً له، كان الحل قائلاً بواقعية الكليات المعقولة التي ينسبها ابن تيمية الى تلميذ ابن عربي وريبه أعني القونوي، معتبراً إياها من جنس نظرية المثل الافلاطونية⁽²⁹⁾.

(28) ابن تيمية، الرد الاقوم ص 48 ، وان جعلوها المراتب والجمالي والظواهر ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - او جعلوها المعينات والمطلق هو الحق كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول ، المعدم شيء (.....) وهو قول طائفة من المعتزلة.. راجع كذلك أبو العلاء عفيفي ، نظرية الاعيان الثابتة عند ابن عربي وصلتها بالمعدومات الممكنة في المذهب الاعتزالي، السجل التذكاري لحي الدين بن عربي ص 213-228 القاهرة 1969.

(29) ابن تيمية، الرد الاقوم ص 48 ، كانوا قد بنوا ذلك على قول من جعل الكليات ثابتة في الخارج زائدة على المعينات (....) وهو قول القونوي صاحب ابن عربي..

ومثلما حللنا التقابل الأول بين ابن سبعين والتلمساني لنبيين طبيعته التكاملية، فإننا سنحلل هذا التقابل الثاني بين ابن عربي والقونوي لنفس الغرض. وفعلًا فالتقابل بين واقعية الكلّي السالبة التي يقول بها ابن عربي (الأعيان الثابتة في العدم الابن عربية التي يردها ابن تيمية إلى شينية العدم الاعتزالية) وواقعية الكلّي الموجبة التي يقول بها القونوي (الكلّيات القونية التي يردها ابن تيمية إلى المثل الأفلاطونية) تقابلٌ يتكامل ولا يتنافى. ذلك أن نسبة الواقعية إلى الكلّيات المحسوسة، مع سلبها ككلّيات معقولة، واعتبارها أعيانًا في العدم - الذوات بما هي في علم الله، أو الماهيات المعلومة قبل وجودها الطبيعي - قد ارتقت إلى مقابلها المناظر، حيث صارت الكلّيات المعقولة ذات وجود موجب يضاف إليه الوجود الحسي أو الطبيعي. وبذلك تكون نسبة حل القونوي إلى حل ابن عربي كنسبة حل التلمساني إلى حل ابن سبعين. فالأول يثبت للكلّيات الواقعية الوجود والقيام الذاتي مجاوزًا لمنزلتها السالبة عند ابن عربي، والثالث يثبت لتعدد السائل الوجود والقيام الذاتي مجاوزًا لمنزله السالبة عند ابن سبعين. مما يجعل العلاقة بين ابن عربي والقونوي من جنس العلاقة بين أرسطو وأفلاطون، والعلاقة بين ابن سبعين والتلمساني من جنس العلاقة بين بارميندس وهرقليطس. والترتيب معكوس، إذ، في الحالة اليونانية، جننا من الأخيرين إلى الأولين (من بارميندس وهرقليطس إلى أفلاطون وأرسطو)، وفي الحالة العربية، عدنا من هذين إلى دينك (من أرسطو وأفلاطون إلى بارميندس وهرقليطس). ولما كان ابن سبعين والتلمساني تالين لابن عربي والقونوي تلو أفلاطون وأرسطو لبارميندس

ومرقليطس⁽³⁰⁾، فقد تبين أن الفلسفة اليونانية انتقلت من لا واقعية الكلي الى واقعيته، والفلسفة العربية انتقلت من واقعيته الى لا واقعيته، لكنّ الثانية عادت ادراج الاولى، في مسارها الساعي الى وضع نظرية الكلي ومنزلته الوجودية.

وفعلًا فالمنزلة المحددة لوحدة الوجود بالايجاب تختلف عن المنزلة المحددة لها بالسلب اختلافًا جوهريًا. ذلك أنها تسلم بإمكانية العلم العقلي، لكونها لا تنفي وجود الكلي، بل هي لا تكاد تنفي شيئا من الوجود، إذ أن الكليات المحسوسة والعقولة لم تبق أوهاما، بل هي تجليات للذات الالهية، وهي ليست عديمة الكثافة الوجودية. ومعنى ذلك أن مصطلح الوهم، بمعنى الادراك الانساني، لم يعد مقبولا. الادراك الانساني ليس وهماً، بل هو يمثل

(30) الترتيب اليوناني، كما هو واضح، بدأ بالفلسفات الطبيعية اللاهوتية بالنحى المثالي العقلي (بارميندس) أو بالنحى المادي الحسي (مرقليطس) مع وسيطين أحدهما ذري مثالي (عددية الفثاغوريين)، والآخر ذري مادي (ذرية ديموقريطس) وانتهى الى الفلسفتين المسيطرتين على الفكر اليوناني، بدءا من القرن الرابع قبل الميلاد، أعني واقعية المثل المفارقة (أفلاطون)، أو واقعية الصور الهائية (أرسطو). والترتيب الحاصل في الفلسفة العربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر شبيهة به، ولكن في الاتجاه العاكس. فبعد منتصف الثاني عشر كانت محاولات السهروردي وابن رشد ساعية الى احياء الافلاطونية والارسطية، ثم بدءا منهما، وتجاوزًا لهما (راجع مثلا قصة ابن عربي مع ابن رشد H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion- Paris 1958- (Intro-II pp.32-39).

شرع الفكر الفلسفي المتصوف في العودة الى مكونات هاتين الفلسفتين اللتين سعى السهروردي وابن رشد الى العودة اليهما فانتبهنا الى المقابلة بين الواحد الحق والوهم المتعدد (ابن سبعين) أو الى الثبات الوهمي والمتعدد السائل الحق (التلمساني). وهذا الامر من عجائب تاريخ الفكر الانساني، فالسعي الى احياء الارسطية والافلاطونية، بما هو عودة متجاوزة للافلاطونية المحدثة بالرجوع الى حديقها، قد تواصل في هذا الرجوع الى ما قبل الحدين، بوصفه حقيقتهما الأعمق !

- هو بدوره - إحدى التجليات الحقيقية للوجود أو للذات الالهية. لذلك ذهب ابن تيمية الى حدّ إلزام ابن عربي بنفي الخطأ والمقابلة بين الحق والباطل ، وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم كابن عربي، فرأوا أن الحق هو الوجود فكلّ موجودٍ حقٌّ. فقالوا ، ما في العالم باطلٌ، إذ ليس في العالم عدمٌ.⁽³¹⁾

ما الذي سينتج عن هذه المنازل ذات القطبين المزدوجين، والمستندة الى بنية تقابلية، ضمن كل قطب على حدة (بين ابن سبعين والتلمساني أو بين ابن عربي والقونوي)، ثم بين القطبين (السالب المزدوج والموجب المزدوج)، وكيف تندرج المنزلة الاشراقية للكلّي في شجونها، بحيث تتكون منظومةً معمّنة تكونُ المنازل الخمسُ تقايزٍ قوسها المقابلة للكلام والرهديّة ؟

إن النتائج الاساسية التي لها دلالة فلسفية تتعلق بما أشرنا اليه من حركة نكوص جعلت تحديد منزلة الكلّي تكون ذات اتجاهٍ مقابل لما طرأ في الفلسفة اليونانية ،

1) ففي المستوى النظري حدثت عودة الى وضعية نظرية شبيهة بالوضعية التي تقدّمت على نشأة الفلسفة الافلاطونية والارسطية. ذلك أن المنزلة السبعينية والتلمسانية، المتأخّرة عن المنزلة الاكبرية والقونوية، عوضتا وحدة الوجود الموجبة، التي لم تحقق الوحدة بنفي الكثرة، بوحدته السالبة التي حققتها بنفيها.

2) وفي المستوى العملي حدثت عودة الى وضعية عملية شبيهة بالوضعية التي تقدّمت على نشأة الدين التوراتي والانجيلي. ذلك أن ما أصاب الكثرة الوجودية في الحلق السبعيني والتلمساني أصاب كذلك الكثرة

(31) ابن تيمية، الرد الاقوم ص 78.

الشرعية، فأصبحت الشرائع مرسومات اما مقصورة على الأوهام (ابن سبعين) أو مجرد مواضع (التلمساني) ، «ومعرفة الأحوال هي بابهم المرسومات. والرسومات هي الكثرة، فان الأحوال تمحو الكثرة بأنوار الوحدة. وهذا مما يُشْرَحُ مُشَافَهَةً»⁽³²⁾.

وقد تطابق هذان التكوّسان أو الرجوعان الى ما قبل حديّ الافلاطونية المحدث (افلاطون وأرسطو)، والى ما قبل حديّ الحنيفية المحدث (موسى وعيسى)⁽³³⁾، فزال التمييز بين المعطى الطبيعي من الوجود (العالم وتجربته)، والمعطى الشرعي منه (القرآن وتجربته)، بل أصبح كل منهما تجلياً الالهيا يُدرس ويُؤوّل، دراسة وتأويلاً رمزيتين ذوي دلالة روحية لا فصل فيها بين الذاتي والموضوعي، وبين الشرعي والطبيعي، وبين الالهي والعالمي. وهو ما يولد منهجية التأويل بالتناسب المطلق بين جميع التجليات أو المظاهر حيث يكون التطابق بين المعطيتين (الطبيعي والشرعي) كافياً لاستنتاج ما يخص أحدهما ممّا يُعلم من آخرهما.

ولما كانت التجليات الشرعية لغوية بالاساس، فان مطابقتها للتجليات الطبيعية المسلّمة ستقرّد علم الأخيرة مقصوراً على تأويل الأولى، وبذلك يزول كل حدّ فاصل بين الشرعي والطبيعي، ويختلط بعدا العالم (الطبيعة وما

(32) التلمساني شرح منازل السائرين، باب التفكير ص 85 - 86. ولعل كون هذا «ما يشرح مشافهة، اعتراف ضمني بأن هذا يؤدي الى نفى الأديان أو الكلي العملي الواقعي، وهو امر لا يمكن أن يكتب أو ان يقال لغير الوثوق به. وبذلك نفهم علة التركيز الذي عرف به ابن تيمية على مهاجمة ابن سبعين.

(33) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب المراد ص 321 ، «وأما نبينا محمد صلعم فأعطي عالم الكمال، وهو المقام الجامع للمقامين، لأن مقام الكمال يجمع مقام الجلال (موسى) والجمال (عيسى)».

بعدها) وبعدا الشريعة (التاريخ وما بعده)، في البؤرة - النسخة - المختصرة - منهما، أعني الإنسان، أو النفس الانسانية التي تتضمن العالم وتجربته، والشرع وتجربته⁽³⁴⁾ .

(1) وهكذا يصبح العلم النظري، علم العالم الطبيعي وما بعده، مقصوراً على الكوسموجونيات الأسطورية، والتنجيم والسيما، والاستعمال الرمزي للرياضيات العددية، في المعنى الفثاغوري المنحط.

(2) ويصبح العلم العملي، علم العالم الشريعي وما بعده، مقصوراً على السوسموجونيات الأسطورية، والسحر، والطمسات، والاستعمال الخرافي للأرواح والجنة والشياطين بالمعنى البدائي للأديان الطبيعية.

وفي كلتا الحالتين، أصبح العلم، نظريته وعمليته، مصدراً لسلطان روحي وهمي بيد كهنوت جديد يحتكر كل سلطان على البشر، بما هم خاضعون تمام الخضوع لسلطان الأسطورة والسحر. وهذان النوعان من السلطان الروحي للكهنوت النظري والعملي، هما اللذان سيصارعهما فيلسوفانا ابن تيمية (السلطان الروحي النظري للمتصوفة)، وابن خلدون (السلطان الروحي

(34) ان اعتبار النص الديني - بما هو نص لغوي - المعطى الاساسي، والتعامل معه على انه، هو بدوره، مثل المعطيات الأخرى، ليس مجرد قول فيها وحولها، بل له وجوده الذي يجب دراسته من حيث ماديته ودلالاتها، قد جعلنا الفاصل بين المرجع الواقعي للقول والقول غير موجود. وتلك هي علامة الذهنية الأسطورية التي تجعل ما يحدث في القول مثل ما يحدث في القول فيه، لكان القول ليس خبراً عن القول بل هو اياه. وطبعاً فالقول العلمي - الكيمياوي مثلاً - يعدّ علمياً بقدر ما يكون ما يجري فيه موازياً تمام الموازاة لما يجري في مقوله. ولكن الشرط الممكن من ذلك، في هذه الحالة، هو كون العلمي قد صيغ بالاستناد الى علم القول فيه، وليس العكس. وقد أسس ابن عربي هذه المطابقة بين ظاهر القول الشرعي والوجود فقال، «فوق البيان، فما رمز نبي شينا قط، لانه بُعِثَ للبيان، باب ترجمة اياك أعني واسمعي يا جارة كتاب التراجم ص 48 من رسائل ابن عربي.

العملي (للمتصوفة) مصارعة جعلتهما يكونان، بعد الانحطاط، منطلق التأسيس الفلسفي للتهضة في مجالي العلوم العملية والنظرية والثورة على هذين السلطانين.

وفعلا فإن غاية النكوص الديني - بعد الاسلام الذي وصفنا كيف كان تجاوزًا بالعودة الى المتقدم بالذات والتأخر بالزمان، وقطعًا مع سلطان الكهنوت للربط المباشر بين الانسان والالاه - تمثلت في العودة الى الكهنوت بالمعنى البابلي والمصري للسلطان الروحي، بما هو مالك للسلطان العلمي النظري، وللسلطان العلمي العملي، ووسيط بين الانسان والقوى الغيبية، في خدمة الدولة الزمانية. لذلك فقد أصبح الانسان محاطًا محضوعًا ماديًا لدولة العسكروت، وخضوعًا روحيا لكنيسة الكهنوت، كما كان الشأن في الامبراطوريات القديمة المصرية والبابلية والفارسية المتقدمة على الاديان المنزلة ، من هنا أهمية الموقف من فرعون في الصدام بين ابن عربي وابن تيمية⁽³⁵⁾.

وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك النكوص النظري الذي أعاد الفلسفة، بما هي علم نظري موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود الطبيعي ومعرفة علمه)، وبما هي علم عملي موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود المادي ومعرفة علمه)، الى ما تقدم على حدّي الفلسفة الافلاطونية المحدثة، والنكوص العملي الذي أعاد الدين، بنفس دَيْنك البعدين، الى ما تقدم

(35) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد XI، ص 235 - 236، «وحقيقة قولهم، قول فرعون الذي عطل الصانع (...) فكانوا أظلم منه (...) وقالوا ، لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف، وإن جار في العرف الناموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى - أي وإن كان الكل أربابا بنسبة ما، فإننا الأعلى منكم بما أعطيته في الظاهر من الحكم فيكم (...)». قالوا فصح قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) وكان فرعون عين الحق،.

على حديّ الخنيفية المحدثّة، الى ردة فعل تستهدف التركيز على البعد الانساني الخالص للعلم والعمل، أو بصورة أدق على نفى القدسية والاطلاق عليهما، تخلصا للعقل الانساني النظري والعملي من سلطان الكهنوت الروحي، وقهر العسكرية المادي المعتمد على العلم الدني والحق الإلهي ، وهذه الردة هي جوهر الاصلاح الفكري والروحي عند ابن تيمية، والاصلاح السياسي والاجتماعي عند ابن خلدون، كما فهمها الفكر النهضوي العربي الاسلامي المعاصر.

وفعلًا، فقد كان اصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، واصلاح العقل العملي عند ابن خلدون، بالأساس، ثورة على هذه السلطة الكهنوتية (التصوفية) المتحالفة مع السلطة العسكرية (المرتزقة الذين افتكوا الحكم أو حتى المغول) والمساعدة على تغييب الانسان واستلابه بواسطة الخضوع للوسائط التي يرجعون اليها سرّ نفوذهم وقربهم من الالام. واذن فالتراجع الى ما قبل الثورتين العملية وذروتها (الخنيفية المحدثّة وحدها) والنظرية وذروتها (الافلاطونية المحدثّة وحدها)، بما هو المآل الضروي لعمليتي الوصل والفصل فيهما، هو الذي سيكون منطلق محاولة الردة على هذا السلطان الروحي النظري للفلسفة والتصوف، بما هما أساس لهذا الكهنوت الجديد (ابن تيمية) الداعم للعسكريات الجديد بشكلي عادّ الى النظام المصري والبابلي (ابن خلدون). وسيكون منطلق الصراع ببعديه من منظار الجدلية السنية الارسطية خاصة، أعني المنهج البؤرة في العلوم النقليّة (التاريخ)، والمنهج البؤرة في العلوم العقلية (المنطق)، مع ما بعد الأول أو ما بعد التاريخ، وما بعد الثاني

أو ما بعد المنطق⁽³⁶⁾. لذلك كان حل الأول متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت العملية، وتأسيس علم العمل العقلي، وكان حل الثاني متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت النظرية، وتأسيس علم العلم العقلي (فكان البحث في التاريخ والمنطق).

وقد برز التراجع الذي رآه عليه فيلسوفانا بتحديد جديد لمنزلة الكلي في امرين اعتبرتهما النهضة العربية الاسلامية علة الانحطاط الاولى .

(1) الاول هو تأخير البحث النظري ذي الغايات الدنيوية أو الخالص لذاته، لتعويضه بالبحث النظري ذي الغايات الأخروية أو الموظف لإسناد السلطان الروحي للفلاسفة والمتصوفة، أي أن النظر تحول إلى مجرد محامد للمعتقد ومصدره أعني سلطة الكهنوت المتساندة مع سلطة العسكروت، والموظفة للمعتقد والسحر والتنجيم والسيما، بالصورة التي سعت إليها رسائل اخوان الصفاء (أعني المنطق والرياضيات خاصة).

(2) الثاني هو تقديم فنيات السيطرة العملية وحييلها المستندة إلى السيطرة الروحية والمبررة للتحكم المادي الدنيوي، وإلى تقديس الدولة، وتأليه

(36) ويَبين أن نسبة التاريخ - بما هو منهج التحقق والتثبت من الخبر - إلى العلوم التقليدية كنسبة المنطق - بما هو منهج التحقق والتثبت من الاستدلال - إلى العلوم العقلية. فلا عجب، عندئذ، أن يسيطر على عمل فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون معالجة مسائلتي المنطق والتاريخ في علاقتها بمنزلة الكلي. وطبعاً، فهذه المعالجة تعود إلى البحث في طبيعة الأسس التي يستند إليها هذان العلمان، والدور الذي يؤديه في إفساد علم موضوعيتهما الأساسيتين أعني الطبيعة والشريعة (بمعنى الظاهرة الاجتماعية، أي كل ما شرعه الإنسان، وإضافة إلى الطبيعة). ونقد الأول يؤدي إلى نقد ما بعد الطبيعة الفلسفية والصوفية، ونقد الثاني يؤدي إلى نقد ما بعد التاريخ الفلسفي والصوفي بالأساس، مع أرجاع الفلسفة والكلام إلى نفس الأصل، أعني منزلة الكلي النظري والعملية كما حددهما ابن سينا في الهيات الشفاء.

مباشريها، وتأخير البحث التاريخي ذي الدوافع والغايات العلمية والدينيوية الخالصة. فأصبح التاريخ والسياسة الدينيون ما بعد تاريخ وما بعد سياسة اخرويين، وأصبح الالهي مخالطاً للانساني، إذ أن الدولة، مثل مفهومها المصري والبابلي، أصبحت بيد أبناء الالهة، أو على الأقل بيد من تحمل فيهم الالهة، فصار الخليفة أو الامام ظل الله في الأرض !

وكنا قد رأينا أن تغليب البعد الافلاطوني فلسفياً، والبعد الانجيلي دينياً، هو المميز الحقيقي لهذه الحركة الفصلية في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. وفعلنا فإن فلسفة افلاطون تتضمن هذه الإمكانية التراجعية في العمل⁽³⁷⁾، وفي النظر. فالعلاقة بين الرياضي والطبيعي، وبين الرياضي والسياسي تبقى دائماً مشدودة عنده الى علاقة اللاهوتي، بما هو ما بعد طبيعي وما بعد سياسي، بالطبيعي والمدني، بحيث ان التركيز على العلاقتين الأوليين (الرياضي - الطبيعي، والرياضي - المدني) يخلص من الغايات الاخروية ومن الكهنوت، والتركيز على العلاقتين الثانيةين (اللاهوتي - ما بعد الطبيعي، واللاهوتي - ما بعد المدني) يعيدنا اليها ويحول الدولة الى كنيسة أو سلطان روحي (التصوفة) متساندة مع ثكنة أو سلطان مادي (المرتزة). فيلتقي سلطان الكهنوت الروحي بسلطان العسكري المادي في تحديد الوضعية الفلسفية المتعينة في التاريخ تصوراً وواقعاً، والقائلة للفكر النظري والعملية قتلاً أصبح لا إمكان لتجاوزه بدون ثورة عليه، من جنس ثورة ابن تيمية على الكهنوت الروحي في النظر خاصة، وثورة ابن خلدون

(37) اعجاب افلاطون بالحضارة المصرية عامة وبالسلطان الروحي السياسي عند المصريين خاصة من الأمور الغنية عن التنويه. ويكفي الالمح الى ما ورد في مدخل الطيمائوس 21 هـ - 22 ا، ب واشارات الجمهورية والنواميس، للنموذج المصري الذي يجب ان يُحتذى وخاصة في التربية والاستقرار السياسي.

عليه في العمل خاصة في مستوى التأسيس الفكري ومن جنس الثورة العربية الإسلامية المعاصرة في مستوى التحقيق الفعلي لخطتهما.

وقد حصلت هذه الوضعية فعلا ، «فالرياضي - الطبيعي» ، والرياضي - المدني» ، أو النظر والعمل من أجل غايات دنيوية، لم يبقيا الموضوع الأول للبحث العقلي والنقلي، بل أصبح «اللاهوتي - ما بعد الطبيعي» ، واللاهوتي - ما بعد المدني، متقدما عليهما، واستعاضَ عن السيطرة العلمية والتقنية على الطبيعة والمدينة، بالسيطرة العملية الروحية على الضمائر من أجل توطيد سلطان الكهنوت الروحي، وسلطان العسكروت المادي، لكان برنامج الرسائل الصوفية التوظيفية قد أصبح الوضعية المعرفية النظرية والعملية المسيطرة.

ولحسن الحظ، فإن هذا التراجع الذي أوقفَ البحث العلمي النظري والعملية ذا الغايات الدنيوية، أبقى على الزاد العلمي النظري والعملية الحاصل، بفضل علوم العقل وعلوم النقل، ضمن هذا التوظيف، بما أبقى على مساحتها في الدراسات والممارسات العلمية النظرية والعملية التي ظلت ثابتة أمام هذا التراجع الذي استعاضَ عن العلم النظري والعملية بلعبة التأويل الرمزي للحروف والأعداد، بديلا عن العلم، ولعبة السحر والسميماء والتنجيم، بديلا عن التقنية، ولعبة التخويف بالجنة والشياطين والتعاويد والوسائط، بديلا عن العمل والفعل التاريخي، بحيث أصبح الهم الأول والأخير للعلماء والأولياء هو تأسيس السلطان الروحي للكهنوت الجديد، ودعم السلطان المادي للعسكروت الجديد، أغني للمرتزقة الذين افتكوا الدولة بدون شرعية، فاحتاجوا الى شرعية يُضفيها عليهم هذا الكهنوت.

وقد التجأ هذا الوجه الدنيوي من المعرفة النظرية (الرياضيات، والمنطقيات وما بعدها المؤسس لها) والعملية (السياسيات والتاريخيات وما

بعدها المؤسس لها) الى المنظومة المقابلة، أعني منظومة الكلام والرشدية، في سعيها الى الرد على منظومة التصوف والاشراقية. لكن هذا اللجوء نفسه لم يكن قادرا على الابداع، لكونه حصّر الصدام في أحد أمرين :

* اما في محوض المعركة في المسرح الذي اختارته المدرسة الصوفية - الاشراقية، أعني الدلالات الرمزية لهذه العلوم، وليس الدلالات الفعلية ، فتصّبح المعرفة، عندئذ، مجرد تجربة روحية للعالم، وليست فعلاً نظريا وتقنياً للفعل فيه.

* او في مجرد الحفظ والشرح، لكان المهمة أصبحت الدفاع عن الحاصل من العلم، دفاعا يجعله أمراً قد تمّ نهائيا، وغير قابل للتجاوز.

وبين أن هذين الموقفين لم يكونا قادرين على التخلص من الجذر الواحد المعلن لهذه المآزق في المجموعتين الصوفية - الاشراقية، والكلامية الرشدية، ، أعني ما في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة من تجاذب وتدافع بين حديّ كل منهما، بين الافلاطونية والارسطية في الاولى، وبين الانجيلية التوراتية في الثانية. وفعلا فالمدرسة الصوفية - الاشراقية تميل بالفلسفة ميلاً افلاطونيا، وبالدين ميلاً انجيليا، والمدرسة الكلامية الرشدية تميل بالفلسفة ميلاً ارسطيا، وبالدين ميلاً توراتيا. والاصل في الميول جميعا واحد، رغم ازدواج التاويل المستند الى تناظر محورّ الفصل بين حديّ الافلاطونية المحدثة فلسفيا، وبين حديّ الحنيفية المحدثة دينيا، والوصل بين الحد المفصول من الاولى والحد المفصول من الثانية، في هذا الاتجاه أو ذاك.

ويمكن أن ندرس هذا التناظر سواء بالمقابلة بين بعدي المجموعتين
الفلسفيين أعني الرشدية والاشراقية، أو بالمقابلة بين بعديهما الدينيين أعني
الكلام والتصوف ،

والأولان يمثلان الميلين الى حدي الافلاطونية المحدثة، هما غايتان لا
تُدركان، أعني الأرسطية والافلاطونية ،
والثانيان يمثلان الميلين الى حدي الخنيفية المحدثة هما غايتان لا
تُدركان، أعني التوراتية والانجيلية.

وفعلا، فابن تيمية وابن خلدون، عند دراستهما لهذين النسقين
بتقاريزهما، قد فضلا هذا المدخل الثاني، أعني جانب المدخل الديني أي
الكلام والتصوف، وذلك بالتركيز على ممثليهما. الأول يرد على الرازي⁽³⁸⁾
بوصفه ممثلا للكلام والفلسفة المشائية، ويرد على ابن عربي⁽³⁹⁾ بوصفه ممثلا
للتصوف والفلسفة الاشراقية، والثاني يرد على الرازي بوصفه ممثلا للكلام

(38) ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار
الكتب، مصر 1971. ويبدأ هذا الكتاب بقانون الرازي في حل اشكالات التوفيق بين
العقل والنقل ص 4 ، وهذا الكلام [القانون] قد جعله [الرازي] وأتباعه قانونا كليا فيما
يُستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به.. وفي كتاب
الرد على المنطقيين، (تحقيق السيد سليمان الندوي، دار المعرفة بيروت) يشير ابن تيمية
الى أن رده الحقيقي على الفلاسفة والمتكلمين يعود أساسا الى الاهمياتهم وذلك في التعليق
على الفصل وفي الدرس.

(39) ابن تيمية، رسالة الرد الاقنوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد
الفتحي، طبعة محمد نصيف، الطبعة الأولى سنة 1949، وكذلك جل ما في المجلد الحادي
عشر من الفتاوى.

والمشائية⁽⁴⁰⁾، ويرد على ابن عربي⁽⁴¹⁾ بوصفه ممثلاً للتصوف والاشراقية. ويتفق الفيلسوفان، ابن تيمية وابن خلدون، على وحدة الجذر، ابن سينا⁽⁴²⁾. ورغم اعترافهما بالبعد الفلسفي في المجموعتين، فإنهما يؤخران ممثليهما، أعني ابن رشد والسهروودي، دون نكران لأهميتهما، أو إهمال لنظريتهما ويقدمان ممثلي الكلام والتصوف أعني الرازي وابن عربي.

لكن طبيعة دراستنا تقتضي أن نختار المدخل المقابل، فنبحث في هذا التناظر بين المجموعتين من المنظار الفلسفي، أعني من الحل الذي اختاره ابن رشد في رده على ابن سينا والافلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصليين (المشائي والصفوي مع التركيز على الأول)، والحل الذي اختاره السهروردي

(40) ابن خلدون، المقدمة، 10. VI. ص 837، «ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم». والمعلوم أن ابن خلدون قد خص كتاب الحاصل للرازي، لباب الحاصل. وقد نشره الأب لوسيا نوربيو، دار الطباعة المغربية، تطوان 1952. وطبعاً فالرد على الرازي لم يكن في هذا المؤلف التعليمي، بل، كان الرد متعلقاً بالفلسفة والكلام والتصوف بخصوص الأسس النظرية للتاريخ وما بعده، وهي جميعها منافية للحلول التي يدافع عنها ابن خلدون في المقدمة وفي فضاء السائل.

(41) ابن خلدون، المقدمة، III، 52، في أمر الفاطمي، «وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي، ابن العربي الحاتمي في كتاب عقائد مغرب (....) وابن العربي الحاتمي سماه في كتابه عقائد مغرب من تأليفه حاتم الأولياء». ص 576 - 577.

(42) كما ورد في الفتاوى المجلد الثامن ص 228 مثلاً، «ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وما جاءت به الرسل، أو كما ورد في المقدمة، VI. 17 ص 875، «وقد أشار إلى ذلك ابن سينا... (يعني إلى القطب) فقال، جل جناب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو أن يطلع عليه الآ الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي».

في ردّه على ابن سينا والافلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصيلين (الصفوي
والمشائي مع التركيز على الأول)، وذلك من خلال مناقشة منزلة الكلبي
وتحديدتها تحديداً قاطعاً مع ما يُنسب الى ابن سينا، اما بما هو قد ابتعد عن
المنزلة الارسطية حسب نظر ابن رشد أو عن المنزلة الافلاطونية حسب نظر
السهروردي.

* * * *

فالسهروردي يبني نظريته في الكلبي بناءً يظنه عودةً الى الفلسفة
الافلاطونية الحقيقية، أي الى نظرية المثل، وذلك بنقد المنزلة التي حددها ابن
سينا والمستندة الى الفصل بين الماهية والوجود، والى تقديم الماهية على
الوجود الذي أصبح مجرد لازم يَعرّض للماهية، بفضل فعل الابداع الذي
ينقل هذه الماهيات من العدم الذاتي الى الوجود الاجنبي، أو من الامكان
بالذات الى الوجود بالغير الذي يقتضي الحدوث الدهري⁽⁴³⁾.

ما الذي يعيِّبه السهروردي على منزلة الكلبي المشائية بما هي نافية
للمثل؟ وكيف يناقش السهروردي تناقض الوجود المتواطئ عند ابن سينا، مع
الفصل بينه وبين الماهية، أعني نقطة التوازن المشدود بين حدي الخيفية المحدثة،
والقابل للانخرام بمجرد تغلب الميل الى أي منهما، الأمر الذي جعله يكون
منطلق النقد العائد الى أفلاطون (السهروردي) والنقد العائد الى أرسطو
(ابن رشد) ؟

(43) انظر رأي محمد بقارمير داماد عرضه فضل الرحمان في مقالته بعنوان : الماهية
والوجود عند ابن سينا ، الحقيقة والوهم، (ورد في ، *Hadward Islamicus vol*
12 - 3 pp - 1 n° IV) لكن هذا التقديم الذي يأتي من وصف الوجود بالعرضية
سرعان ما يزول لأن الماهية وصفت بالعدمية.

ذلك ما يركّز عليه السهروردي في دحضه للمشائية الأولى ، وأعلم أن آتباع المشائين قالوا : إنا نعقل الانسان دون الوجود⁽⁴⁴⁾ ، ولا نعلقه دون نسبة الحيوانية⁽⁴⁵⁾ . والعجب أن نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الآ كونها موجودة فيه ، إمّا في الذهن أو في العين⁽⁴⁶⁾ . فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجوتين : أحدهما للحيوانية التي فيه ، والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها⁽⁴⁷⁾ . ثم إن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم في الالهيات على الوجود . والوجود⁽⁴⁸⁾ قد يُقال على النسب الى الأشياء ، كما تقول الشيء موجود في البيت ، وفي السوق ، وفي الذهن ، وفي العين ، وفي الزمان ، وفي المكان . فلفظة الوجود مع لفظه ، في الكل بمعنى واحد ، ويطلق بازاء الروابط كما يقال زيدٌ يوجد كاتباً ، وقد يقال على

(44) وذلك هو معنى الفصل بين الماهية والوجود . وهو ليس فصلا في الذهن فقط بل هو كذلك في العين ، حتى وإن كان التلازم في الوجود الطبيعي يمنع من تصور الأعيان غير مصحوبة بلوازمها ومنها الوجود . لذلك فصل ابن سينا بين الوجود بالعناية قبل الوجود الطبيعي ثم بعده ، راجع فصلي انفجار الافلاطونية الحديثة III . 1 و 2 .

(45) وذلك لأن الحيوانية من مقومات الماهية الانسانية ، بخلاف الوجود الذي هو ليس مقوماً ، بل هو لازمٌ يعرض للماهية ، دون أن يكون مقوماً لها (طبعاً حسب ابن سينا) .
(46) ويعني السهروردي أن نسبة مقومات الماهية الى الماهية وبعضها الى البعض نسبة وجودية ، وهي إذن مشروطة بالوجود المتقدم ، سواء تعلق الشأن بهذه النسبة من حيث هي بين مكونات الماهية ، أو عناصر المفهوم (أعني مثلاً بالنسبة الى الانسان ، المفهوم مؤلف من حيوان وناطق . والمصدق من يصدق عليهم هذا المفهوم) في الذهن أو من حيث هي بين مقومات الذات أو الجوهر في العين .

(47) وهذه المقابلة بين الوجودين ، الماهوي والطبيعي أو بين مقومات الماهية ولوازمها هي التي سيرتكز عليها نقد السهروردي ، لكونها متناقضة مع المفهوم المتواطئ للوجود الذي يقول به ابن سينا .

(48) يحاول السهروردي حصر معاني الوجود غير المتواطئة ، الوجود في الرابطة الحولية ، الوجود كذات وحقيقة .

الحقيقة والذات، كما يقال ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخاصة⁽⁴⁹⁾. هذا ما فهم منه الناس. فان كان عند المشائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهر الأشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر^{(50) (51) (52)}.

ان هذا الوجود - الاعتبار الذهني الذي يُضاف الى الماهيات الخاصة - لا يمكن أن يكون مفهوماً إلا اذا كانت الماهيات الخاصة هي بدورها اعتبارات ذهنية، فتصبح الاضافة عملية ذهنية خالصة بين تصورين ذهنيين خالصين، ويصبح الوجود كله مجرد عملية حملية جارية في عقل الانسان، فنتساءل، عندئذ، عن عقل الانسان الذي تجري فيه هذه العمليات ، هل هو أيضا عملية ذهنية جارية في عقل الانسان ؟ أم إن هذا الاعتبار الذهني، بمجرد كونه ممكنا، يقتضي امتناع الفصل بين الماهية والوجود في الموجودات الحقيقية، بما هي أعيان ؟ لذلك يعتبر السهروردي الكلّي مجرد اعتبار ذهني خالص، ويعتبر الذات الأعيان كائنات قائمة يتحدّ فيها الماهية والوجود ، ومن

(49) ويعتبر السهروردي هذا المعنى من الوجود مجرد اعتبار عقلي يختلف عن طبيعة الوجود الذي يتعلق به البحث عندما نحدد منزلة الكلّي، وهو الوجود بما هو ذات غير قابلة لأن يميز فيها بين الماهوي والوجودي ، راجع، حكمة الاشراف، الفقرة 56 ص 64 - 65.

(50) وهذه اشارة واضحة الى ما ورد في الاهيات الشفاء : S.I ص 29 وما بعدها. (51) ان الجمع بين التواطؤ ونفي نظرية المثل هو المميز الأساسي للحل السينوي، وهو، كما أسلفنا علة المناوسة بين طرفي الافلاطونية المحدثة، والمعلوم ان نفي نظرية المثل عند أرسطو يستند سلبا الى نفي التواطؤ، وإيجابا الى اثبات التناسب ، ما بعد الطبيعة مقالة الجيم بكاملها.

(52) السهروردي حكمة الاشراف الفقرة 60 ص 67.

احتج - لكون الوجود زائداً في الأعيان - بأن الماهية ان لم ينضم اليها من العلة أمر فهي على العدم⁽⁵³⁾، أخطأ⁽⁵⁴⁾، فانه يَفْرِضُ ماهيةً ثم يضم اليها وجوداً. والخصم⁽⁵⁵⁾ يقول ، نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل⁽⁵⁶⁾. على أن الكلام يعودُ الى نفس الوجود الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم هو كما كان؟⁽⁵⁷⁾،⁽⁵⁸⁾.

(53) ما معنى أن الماهية تكون على العدم قبل أن يضيف اليها الفاعل الوجود ؟ اليس هذا هو مدلول «شيئية المدوم» الاعتزالية ؟ ألا يبين النقد الذي يوجهه السهروردي هنا لهذا الكون على العدم أن اعتبار الوجود لازماً يعرض للماهيات وغير مقوم لها يجعل الماهيات ذات قيام ماهوي حتى في حال عدمها ؟

(54) والمقصود هنا ابن سينا وتابعي فلسفته ، إذ أن الفصل بين الماهية والوجود يتعلق بالعلولات فقط. فللمعلول من ذاته الماهية ، ومن علته الوجود.

(55) والمقصود ، الاشرافيين، وخاصة السهروردي.

(56) ويعني هذا الكلام أن فعل الابداع لا يضيف وجوداً عارضاً لماهية متقدمة لها من ذاتها القيام في العدم، بل ان الماهية نفسها من فعل الابداع. وفي ذلك التقاء مع الحل الأشعري ونفي للحل البهشمي (I . 4 و 5). فالإبداع تَذَوِيَّتٌ للذوات نفسها وتَمَهِيَّةٌ للماهيات ذاتها، وكلا الأمرين عينيان. والتذويت والتهمية عملتان عينيتان ولا وجودٌ لكلي باطلاق.

(57) وهذا دليل مَفْهُوم. فلنسلم بأن الابداع مجرد اضافة للوجود الى الماهية. ولكن الوجود المضاف، هل هو أيضاً ماهية متقدمة على فعل الاضافة هذا فيصبح الابداع اضافة لماهية الوجود للماهية التي ستوجد ؟ أم ان الوجود لا ماهية له ؟ والجواب طبعاً هو أنه الابداع هو ايجاد ذات ووجودها هو عين ماهيتها.

ذلك ما فهمه المولى صدر الشيرازي في كتابه الشاعر ... MOLA DADRA SHIRAZI
Le livre des pénétration métaphysiques, trad, Henry Corbin, Verdur la Grasse
1988-troisième pénétration : De ce qui fait l'essence de l'être in concreto pp
91-101. ولسوء الحظ لم يتمكن من الحصول على الأصل في نصه العربي. لكن الثبات الذي بلغت اليه المصطلحات يجعل الاطمئنان الى هذه الترجمة . مع علو شأن صاحبها . مقبولاً.

(58) السهروردي، حكمة الاشراف، الفقرة 59 ص 66.

وقدم تقدم عرضنا لحل السهروردي ونقد صاحب كتاب المثل العقلية له، فلا فائدة من العودة اليه، إلا لاثبات مناط الخلاف بينه وبين ابن سينا، أعني نفي الحاجز الأخير أمام حل وحدة الوجود، بما هو ذات تتجوهر، أو بما هو جوهر يتدوت، والحل الأول هو المميز لجديلة التصوف والاشراق، والحل الثاني هو المميز لجديلة الكلام والرشدية. وفعلًا فمثلما بنى السهروردي نظرية الكلّي على العودة إلى ما يظنه المثل الأفلاطوني⁽⁵⁹⁾، فكذلك يبني ابن رشد نظريته في الكلّي بالعودة إلى ما يظنه نظرية الوجود بالقوة الأرسطية⁽⁶⁰⁾. وكلا البنائين يستند إلى نقد نظرية الكلّي السينوية، أعني الفصل بين الماهية والوجود وتقديم الأولى واعتبار الثاني من اللوازم العارضة لها، عندما ينقلها فعل الخلق من العدم الذاتي، أو عدم امتناع الوجود، إلى الوجود الأجنبي، أو وجوب الوجود بالغير. وهو ما يعني أن منزلة هذا الوجود هي ما يمكن أن نسميه بالحدوث الدهري أو بالحدوث القديم أزلًا وأبدًا.

فكيف أمكن للسهروردي أن يظن نظريته في الكلّي عودة إلى المثل، وكيف أمكن لابن رشد أن يظن نظريته في الكلّي عودة إلى الوجود بالقوة بدحض المنزلة السينوية ؟ سبق فذكرنا أن المنزلة السينوية، بما هي عين المنزلة المشائية التي وضعها الفارابي للوصل بين أفلاطون وأرسطو بحل اعتزالي بهشمي (II. 1 و 2) قابلة للتأويل في الاتجاهين الأفلاطوني والأرسطي، أعني التأويلين اللذين آتاهم بهما الاعتزال دائمًا (I. 4 و 5). وسنرى، في هذا الفصل، علّة هذا الظن عندهما، وعلّة عدم البلوغ إلى المنزلة الأفلاطونية

(59) المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت.

دار القلم بيروت البحث الأول ص 14.

(60) مصادر الفلسفة العربية - بيار دوهام، الترجمة العربية، بيت الحكمة قرطاج 1989

ص 287 - 291.

والأرسطية، أعني علّة عدم العودة الى واقعية الكلبي المطلقة، بمجرد وضع العلم للإلهي متقدّمًا على المعلومات التي تقوم بهذا العلم، إمّا قيامًا يؤدي دور العلة الفاعلة (الاشراق الناحي الى الافلاطونية)⁽⁶¹⁾، أو قياما يؤدي دور العلة الغائية (الرشدية الناحية الى الأرسطية)⁽⁶²⁾.

ويبين أن هذه المنزلة التابعة في الحالتين (الاشراقية والرشدية) تجعل الكلبي، بما هو معقول، ذا وجود تابع للعلم الإلهي، وإن جعلته متبوعا للعلم الانساني. ومن ثم فهو فاقد للواقعية المطلقة وحائز على واقعية نسبية، هي، في جوهرها، مثالية نسبية بالمعنى الحديث⁽⁶³⁾. فالكلييات ليست، بالإضافة الى الآله، الآ معلوماته التي يتقدم عليها علمه والتي لا توجد إلا بما هي معلومة، رغم كونها، بالإضافة الى الانسان، تعدّ ذات وجود في الاعميان، ومن ثم فواقعيتها نسبية اليه فقط.

وتقتضي هذه الوضعية منظومة إبستمولوجية من طبيعة مغايرة تمام المغايرة للوضعية التي تحددت في الافلاطونية والأرسطية، ومنزلة العلوم النظرية والعملية الناجمة عنها.

(61) السهروردي، حكمة الاشراق. الفقرة 161 ص 150 - 151.

(62) ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة المجلد III ص 1565 وما بعدها.

(63) وأعني بالمثالية بالمعنى الحديث، ما يفيد كانه مثالا بالمثالية المتعالية (كانط نقد العقل الخفي ص 298 - 308 من الترجمة الفرنسية لترامسايق وبانكو، الطبوعات الجامعية الفرنسية)، نقد المغالطة الرابعة من علم النفس المتعالي، حيث ينسب ما في الادراك من تنوع المدركات الى المدرك ولا ينسب الى المدرك في ذاته دون نفي لوجود هذه الذات غير المعلومة.

KANT, Critique de la raison pure, Tr.fr.A.T. et B. Pacaud, Paris, P.U.F. 1965 pp.

298-308. (Critique du 4^e paralogisme de la Psychologie .transcendentale).

ويمكن تحديد منزلة العلمين النظريين والعلمين العمليين، من المنظور الاشراقي - الصوفي، الذي يقدم الوظيفة الاخروية العملية للمعرفة على وظيفتها الدنيوية النظرية، بالاستناد الى ترتيب السهروردي لدرجات العلماء ووظائفهم.

فهو يميز صاحب العلم بلا تأله، عن صاحب التأله بلا علم، وصاحب العلم المتأله : فالمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه : حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث، حكيم بحاث عديم التأله، حكيم الاهي متوغل في التأله والبحث، حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيف، حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيف، طالب للتأله والبحث، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب. فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث، فله الرئاسة، وهو خليفة الله. وان لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث. وان لم يتفق، فالمتوغل في التأله، عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا تعلق الارض عن متوغل في التأله ابداً، ولا رئاسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافة من التلقي. ولست أهني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب، وان كان في غاية الجمول، واذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً،⁽⁶⁴⁾.

ان تقديم المتأله بدون بحث على الباحث بدون تأله، وربط ذلك بخلافة الاله والامامة الفعلية، أو حتى عديمة السلطان السياسي، يبينان، بوضوح،

(64) السهروردي، حكمة الاشراق، مقدمة المصنف، الفقرة 5 ص 11 - 12.

المنزلة الدنيا التي للعلم النظري الخالص ذي الأهداف التفسيرية والتقنية بالمعنى الحديث للكلمتين. ورغم عدم استثناء هذا المعنى فإن التوجه الأخرى والعملية (بالمعنى الذي للسلطان الروحي) قد حددت الوضعية المعرفية التي يصبح العلم النظري والعملية فيها مجرد أداة يُوظفها السلطان الروحي الموطن للسلطان الزماني. وهو إذن مندرج ضمن التصور الصوفي - الصوفي الذي عاد بالنظر والعمل إلى الوضعية المصرية والبابلية المتقدمة على نشأة الفلسفة والدين الوضعي المنزل^(٥٥).

(65) السهروردي، حكمة الاشراف، مقدمة المصنف الفقرة 4 ص 10 - 11 ، حيث يؤكد السهروردي هذه العودة إلى ما قبل أرسطو وحيث يفهم افلاطون من تقدم عليه تأويلا لفلسفته بفلسفاتهم فهما يعتبره السهروردي جوهر الفلسفة الاشرافية التي يقول فيها ، وعلى هذا تبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس..

III . 4 . منطلق التناظر العكسي بين الجدليات وخاصيات المجال النظري

والعمل عندها

ولكي يُيسّر فهم هذه الوضعية، فلنقل إن السهروردي وابن رشد فيلسوفان أولاً، آتيا إلى التصوف (الأول) وإلى الكلام (الثاني) في تشاغل الوضعية المعرفية التي نتجت عن انفجار الافلاطونية المحدثة. من هنا الأهمية التي أوليناها إلى مشكلة الأنوار وإلى تهافت الفلاسفة. وذاك المصدر مع هذا المورد يُفسّران الإبقاء على البرنامج الفلسفي العقلي المطعّم بالتعليم الصوفي والكلامي، المتأثرين بعدّ بشكليّ الافلاطونية المحدثة الوصلية (II. 1. 2 و II. 3. 4)، والمتأثرين فيهما. وفي مقابل هذين القادمين من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني، نجد ابن عربي والرازي السالكون لنفس الطريق في الاتجاه المعاكس. فالأول جاء إلى الفلسفة من التصوف، والثاني جاء إليها من الكلام. بحيث أدى التفاضل الفلسفي، بعد الانفجار، إلى جدّة التقابل بين الإشراق والرشدية، وأدى التفاضل الديني، بعد الانفجار، إلى جدّة التقابل بين التصوف والكلام، فاجتمع الطرفان الأول من كليهما معاً، والثاني من كليهما معاً. وإذا كان الإشراق يضع البعد الصوفي فوقه بشرط تضمنه للتوغل في البحث، والرشدية تضع البعد الكلامي دونها لما تتهمة به من جدليّة، فإن ذلك لا يمنع الرشدية والكلام من الترابط بعلائق مُشاكلة لعلائق الإشراق بالتصوف، من حيث منزلة الكلّي، والعلمين النظريين والعمليين. وذلك ما مكّننا من استخراج المميّز الأساسي للمدرسة الاشراقية - الصوفية، في عودتها إلى ما قبل المنزلة الواقعية بالمعنى الافلاطوني والأرسطي. فهذه العودة عودة إلى التقدم على افلاطون وأرسطو وموسى وعيسى، بمعنى علينا الآن تحديده. فلم تعد المقابلة المعرفية بين العقلي والحسي، والوجودية بين الصوري والمادي من الاشكالات الفلسفية المهمّة، ولا المقابلة بين اللامرئي والرنبي، وبين الروحي

والمادي من المسائل الدينية المفيدة، ولا المقابلة بين الطبيعة ما بعد الطبيعة،
والشريعة ما بعد الشريعة أو التاريخ ما بعد التاريخ من القضايا الجوهرية
في هذه الوضعية المعرفية التي يتحرك فيها الافراق والتصوف، بل أصبح
ذلك كله مجردة تَمَظْهَرَاتٍ وَتَجَلِّيَاتٍ لِفِعْلٍ وَاحِدٍ تَفَعَّلَهُ ذَاتٌ وَاحِدَةٌ، ويتَّعَيْنُ
في معطَيْنِ هما : التشريع أو الأمر (المعطى الشريعي، أو القرآن الكريم)،
والتطبيع أو الخلق (المعطى الطبيعي أو العالم). ولكل منهما درجات مرئية
ولا مرئية محسوسة ومعقولة، ظاهر وباطن. ويتفاعل هذان المعطيان تفاعلاً
طبيعياً في النفس والعالم، وتفاعلاً شرعياً في النص والتاريخ، مما يولد
الموضوعات الرئيسية المتشكلة التالية :

(1) الكتاب (القرآن) كآية للوجود بأبعاده الطبيعية والشرعية،

والنفسية والتاريخية التي تلتقي جميعاً في بعد خامس هو الذات

الالهية المتكلمة :

(2) العالم (الوجود الطبيعي) كآية للوجود بنفس تلك

الأبعاد.

(3) النفس (وهي جامعة للمسايقين) كآية للوجود بنفس

تلك الأبعاد.

(4) التاريخ الروحي - الصنياسي (للمتأله وللأمة وللإنسانية)

٧

كآية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

وليست هذه الموضوعات في علاقة دال بمدلول، أي ان الكتاب، مثلاً،

ليس مجردة خطاب حول الموضوعات الباقية (النفس والعالم والتاريخ) سواء

بالمعنى الحبري (كالقصص) أو الانشائي (كالأوامر والنواهي). بل هو موجود

مثلها ودالّ دلالتها على مصدرها جميعاً، أعني الذات الالهية. واذن فهذه

الموضوعات الأربعة آيات متماثلة، وكلها رامزة لرموز واحد

هو الموضوع الخامس، أي الذات الالهية، بما هي الوجود الواجب الذي يتجلى في صفاته وأفعاله الشريعية (القرآن والتاريخ)، والطبيعية (النفس والعالم).

وينتج عن بنية الموضوعات هذه الاهتمام بأمريْن أساسيّين يبيّعان البحث عن الوظائف الدينيّة من المعرفة النظرية والعملية، ويوجهانها الى عالم الأرواح الآخروي الموظّف في تركيز السلطان الروحي للكهنوت في خدمة العسكريّين⁽⁶⁶⁾.

الأمر الأول : هو التناسبات بين هذه الموضوعات أعني ما يوجد من تشاكل وتوافق بين الكتاب والعالم والنفس والتاريخ، سواء بما هي جميعها موجوات يتناظرّ بينها في أعيانها، أو بما يكون من بعضها في بعضها، الكتاب بعينه، والنفس والعالم والتاريخ لذاتها، أو هذه في الكتاب، أو كل منها في النفس أو في العالم أو في التاريخ. وهذا التراني بينها، بعكس التناسب والتناظر، هو المبحث الفلسفي الصوفي العام الذي صار مضمون فينومينولوجيا الروح الشخصية أو الجماعية في الميتافيزيقا الصوفية، بوصف هذا التعاكس (بالمعنى المناظري للكلمة) ممثلاً لوحدة التجلي الالهي. وكل منها، إذن، ممثّل لها جميعاً.

الأمر الثاني : ولعله الأهم، هو تشاكل هذه الايات من حيث درجات وجودها. فلكل منها أبعاد خمسة : البعد العيني، والذهني، والرسمي،

(66) لهذه العلة كانت التهمة الأساسية التي لأجلها أعيدَ السهروردي هي القول بعدم ختم النبوة، راجع أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، لأبي ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1987 ص 26 وما بعدها (سبب مقتل السهروردي). وكذلك ابن تيمية حول ادعاء التلمساني بأن النبوة لا تختتم : الفتاوى المجلد الحادي عشر، ص 244 ، وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الانبياء، ويذكرون أن النبوة لم تنقطع كما يذكر ابن سبعين وغيره..

واللفظي، والطبعي. فالقرآن مثلاً - وهو أسماها وسنرى لِمَ - له وجود عيني، ووجود لفظي، ووجود ذهني، ووجود رسمي، وله طبيعته التي تخصه وتجعله غير الآيات الأخرى. ولما كانت هذه الآية القرآنية ممتازة على غيرها، فهي مقدّمة عليها جميعاً، إذ أن طبيعتها هي عين فعل الوجود نفسه، كُنْ. ولذلك فجميع هذه الآيات كلمات، وهي اذن، في جوهرها، عائدة إليه. واذن فالكتاب قبل العالم، وقبل النفس، وقبل التاريخ، قبلية البداية والغاية، وهو، بوجوداته تلك، نموذج الآيات الثلاث الأخرى، أعني العالم والنفس والتاريخ. لذلك سيكون التعامل معه، بما هو رَامِزٌ باطلاق، مصدراً لجميع التأويلات الممكنة للآيات الأخرى، بحيث صار وجوده العيني، بماديته وحرفيته، هو عين باطنه وروحه. وبدون ذلك لا يمكن أن نفهم تصوف ابن عربي والتوازي المطلق بين تفسير القرآن وعلم الوجود وجوارب المتصوفة وتاريخ الدين، بما كان ذلك كله فينومينولوجيا التماثل الإلهي⁽⁶⁷⁾. لذلك صار

(67) راجع Charles-andré GILIS, le Coran et la fonction d'Hermès, les éditions de l'œuvre Paris 1984

حيث يعالج شهادات القرآن بالوحدانية لله وحيث تمثل الشهادات الست والثلاثين جميع أصناف تظاهرات الوحدة الإلهية بما هي مصدر الكون. ويصاحب شروح ابن عربي لهذه الشهادات تعليقات للمترجم مفيدة.

وكذلك Muhammad Valsan, la niche des lumières d'Ibn Arabi-Editions de l'œuvre Paris 1983. وفيه يتم التعامل مع الأحاديث القديمة (101 حديث) تعاملاً مماثلاً للتعامل مع حرفية النص القرآني، أي أن النص لا يُعتبر مجرد دلالة لما هو موضوع له، بل مادية النص نفسها تعد، مثل الموجودات الطبيعية، ويقع معاملتها على هذا النحو. فيكون ما فيها من تعينات حرفية ذا دلالة، وليس مجرد مضمونها المدلول. وفعلاً فقد وضع ابن عربي القاعدة التي أشرنا إليها في كتاب التراجيم، باب ترجمة أياك أعني وإلهمي يا جارة، فوق البيان. فما رمز نبيّ شيتاً قطعاً، لانه يبعث للبيان..

كل شيء، مثل النص القرآني ذا وجود عيني (في العدم)، ورسمي (في اللوح)، ولفظي (في الوحي)، وذهني (عند الإنسان)، وطبيعي (كونه تلك الآية لا غيرها)، أعني كونه نفساً، أو عالماً، أو تاريخاً، أو قرآناً، وهي مستويات مظهرية لا امتياز لها بعضها عن البعض خارج الوجود، ألا في هذه المقايضة المحددة لنموذج الخلق، أي أن طبيعة هذه الآيات، بما هي عالم، أو قرآن، أو نفس، أو تاريخ، وبما هي آيات دالة وجل إلهي، لم تتدرج في الوجود زمانياً من المستوى العيني إلى الذهني إلى الرسمي إلى اللفظي إلى الطبيعي أو العكس، بل هي لها تلك المستويات، بما هي هي، في القدم أزلاً وأبداً⁽⁶⁸⁾.

* * * *

وقد أحدث الاهتمام بهذين الأمرين توجيهاً حصرياً للمطالب المعرفية التي أصبحت مجردة دراسة بنيوية أو لعبة رمزية، تبحث في التشاكل بين الآيات، وبين مستويات كل واحدة منها، فتولد عنها نوعان من العلوم البديل

(68) إن الأهمية المولدة إلى الكتابة في نظرية التكوين والخلق الواردة في القرآن والتصوف والصغوية وتقدمها على القول والكلام هي من المظاهر المؤيدة لهذه العودة إلى الذهنية المصرية البابلية المتقدمة على الفلسفة اليونانية، فدور الكهنوت بما هم كتبة (الكتبة الحافظون!) وأهمية التدوين والسجلات الرقومية كلها أصبحت في التصوف ونظرية الجبري، ذات أهمية قصوى. فأصبحت نظرية الكتابة ومكوناتها نموذجاً أساسياً لتفسير الوجود والخلق. ومنها وعليها استندت جميع العلوم المستمدة من الحروف، حتى إن أول اللبوس، صار، عند الكرمانلي، قلماً وثانيها لوحاً، الكرمانلي، راحة العقل، السور الثالث والرابع والخامس. ص 155 إلى 311. فعوض القلم الكلمة.

عن العلوم بالمعنى النظري - التقني في المعرفة العلمية، أعني العلوم ذات الفاعلية التفسيرية والتقنية في الطبيعة والمجتمع. وهذه العلوم البديل هي «علم، أسرار الحروف»^(٦٩)، و«علم، السحر والطلسمات»^(٧٠)، و«علم، السيمياء»^(٧١)، و«علم، الجفر»^(٧٢). وجميعها تنطبق على الموضوعات الأربعة التي أشرنا إليها مع الانطلاق من أحدها: فأسرار الحروف ينطبق عليها جميعا، ولكنه من الحروف والأعداد يُنطلق. والسحر والطلسمات منها، ومن النفس يَبْدَأُ. والسيمياء منها ومن النفس والطبيعة. والجفر منها ومن النفس والطبيعة والتاريخ. فالتقني رمزية الحروف والأعداد والتنجيم والسيمياء في مزيج غريب، مع ما حصل من علوم عقلية رياضية وفلكية، لتؤلف جميعا في اسناد السلطان الروحي الخادم للسلطان الزمني في الدولة اللاهوتية العسكرية بالمعنى المتقدم على نشأة الفلسفة والدين المنزّل، الدولة التي سيطرتها حل الانحطاط وبالثورة عليها كانت النهضة العربية والإسلامية المعاصرة التي بدأنا نشهد.

وبين أن مثل هذه البحوث، إذا ما أدت إلى نتائج ذات فائدة في العلمين النظريين والعلمين العمليين، فإنها تكون غير مقصودة وحاصلة بالاتفاق،

(69) ابن خلدون، المقدمة، 29.VI. علم أسرار الحروف ص 936 - 976.

(70) نفسه 28 VI، ص 923 - 936. علم السحر والطلسمات.

(71) نفسه VI. 30 ص 976 - 992، علم الكيمياء.

(72) نفسه III. 53. ص 587 - 608، «في حديثان الدول والامم وفيه الكلام على الملاحم

والكشف عن مسمى الجفر والتنجيم والملاحم»، «وقد كان يعقوب بن اسحق الكندي

منجم الرشيد والمأمون وضع في القرانات الكائنة في الملة كتابا سماه الشيعة الجفر

باسم كتابهم المنسوب الى جعفر الصادق. وذكر فيه، فيما يقال، حديثان دولة بني العباس،

وانهاء نهايته، وأشار الى انقراضها والحادثة على بغداد أنها تقع في اتصاف الملة

السابعة وان بانقراضها يكون انقراض الملة، ص 601.

ولعلها مجرد توظيف للنتائج التواليفية في الأعداد والحروف⁽⁷³⁾، أو للنتائج اللسانية في الفونولوجيا، أو لنتائج الدراسات الأدبية في التفسير والتأويل⁽⁷⁴⁾. والحصيلة أن العلوم النظرية والعملية بمعناها الفلسفي الخالص قد عادت فامتزجت في قوس شديدة التعقيد تقايعها تذهب من خرافات العجائز والأساطير القديمة الى خزعبلات المشعوذين وأكاذيب المحتالين لترويض العامة، وتأسيس سلطان الأولياء. وقد خصص ابن خلدون جزءاً هاماً من الباب السادس من المقدمة لدحض هذه الفنون التي أصبحت مجالاً موحلاً ابتلع العلوم العقلية والنقلية، وأفقدتها كل قدرة على التمييز بين العلم والخرافة⁽⁷⁵⁾.

ومثلما تكونت هذه الأمزجة التوظيفية حول الرياضيات والحروف، بما هي رموز عديدة، تكونت كذلك أمزجة توظيفية حول المنطق والأشكال ما بعد اللغوية، وأصبحت ذات دلالات وجودية روحية يستعملها المتصوفة

(73) مثل ما هو الشأن في كتابات البونني وخاصة رسائله الأصول والضوابط الحكمية وبغية المشتاق في معرفة وضع الأولياء، وشرح البرهنية وشرح المجملوية الكبرى، الصادر عن دار المصدي مطبعة المنار تونس. بدون تاريخ.

(74) والعلوم أن جل الدراسات الصوتية والأدبية لها صلة وطيدة بدراسات تجويد القرآن وتفسيره.

(75) وخاصة الفصول المسماة بـ «إبطال كذا وكذا» مثل 31، 32 و 33. أهني إبطال الفلسفة، إبطال صناعة النجوم، انكار ثمره الكيمياء. بما يجعل الفصل السادس من المقدمة متضمناً، بالإضافة الى العرض التاريخي للنظريات الفلسفية حول العلوم والتعليم إيجاباً، عرضاً مالباً ودحضا للنظريات الخاطئة غير المميزة بين العلم بمعناه النظري الوجه الى الخلافة بمعنى السيطرة العقلية على الكون والتوظيف الأسطوري والسحري لهذه العلوم بعد اعتبارها حقائق نهائية.

للتعبير عن نظرياتهم. ولعل أفضل الأمثلة نجدتها في استعمال المنطق⁽⁷⁶⁾ والنحو والصرف معينا للنماذج التأويلية التي يفسّر بها المتصوف طبائع الوجود، أو تجارب الروح في الطريق.

ولكي نحدد، بصورة دقيقة، التناظر التقابلي بين المدرستين الصوفية الاشراقية والكلامية الرشدية، بخصوص دور العلم النظري (الرياضيات والمنطق) والعملية (السياسيات والتاريخ)، ونُعدّ الى وصف المدرسة التالية، بعد وصف الأولى وما أدت اليه، علينا أن نجرب هذه المحاولة التوضيحية، بالموضوعات أو الآيات الأربع التي أشرنا اليها، بما هي مظهرات للموضوع الخامس أو الذات الالهية، قابلة للرد الى مَوْضُوعَيْن، كل منهما يُدرس، أمّا من منطلق التوظيف الدنيوي الخالص، أو من منطلق التوظيف الأخروي الخالص، وذلك بالصورة التالية :

١. الكتاب والتاريخ الانساني ،

١. ١. يُدرّسان لذاتهما من أجل المعرفة النظرية الفاعلة والمساعدة بحق على تنظيم حياة الانسان في الدنيا. وهو ما يؤلّد نوعين من العلوم ، علوم أدوات لمعرفة هذين المعطين، أعني الكتاب والتاريخ (علوم اللغة، والقرآن، ونقد الأخبار وتحقيق النصوص)، وعلوم غايات مُستَمَدّة من الكتاب والتاريخ لتنظيم الحياة الاجتماعية ، الفقه والسياسة⁽⁷⁷⁾.

(76) ابن العربي، كتاب الميم والواو والنون، حيدرآباد الدكن 1948، الطبعة الأولى ص 3-4. وكذلك جميع النتائج لا تكون إلا عن الفردية. الآ ترى الى المقدمتين في المنطلق مركبة من ثلاثة بتكرار الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى الفردية لهذين الاثنين ما صح (تتاج) أصلا. وكذلك الذكر والأنثى لا ينتجان أصلا ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية..

(77) ويمكن أن نضيف الى ذلك أمرين آخرين تابعتين لهما أعني السنة والسيرة ، أعني تاريخ افعال الرسول وأقواله، ثم نص أقواله.

I - 2. أو يُدْرَسَان بوصفهما آيات ورموز أسمى من الوظائف السابقة ودالة على بواطن الوجود والعالم الآخر. وما الدراسات السابقة إلا أدوات، لكون ما عُدَّ غايات فيها هو بدوره أدوات لحياة أسمى من الحياة الدنيا. فيُصبح الكتاب والتاريخ رَواْمَزَ لحقائق متعالية هي معارجُ الروح وجعليات الالام. لذلك عُدَّ النوع الأول 1.I. فقه ظاهري، وهذا النوع 2.I. فقه باطن، وأصبح جوهرُ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة يدور حول هذا الإشكال المتعلق بطبيعة المضمون الديني الذي للكتاب والتاريخ⁽⁷⁸⁾. ويمكن أن نعتبر، بصورة واضحة، أن النوع الأول من الدراسات (1.I.) يمثل المصدر الرئيسي لجميع العلوم العقلية الموجهة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية الدنيوية، ببعديها النظري والعملي، كالعلوم الأدوات (علوم اللسان وعلوم نقد الأخبار وتحقيقها، كالتجريح والتعديل) والغايات (علم الفقه والسياسة). وهذا هو المصدر الأساسي للمعرفة الايجابية في هذه الميادين، وتعود في الأغلب إلى المدرسة الكلامية الفقهية بالمقابل مع المدرسة الصوفية. أما النوع الثاني (2.I.) فهو المصدر الرئيسي للمزاج الذي تألّف في شكلي معارف اشراقية صوفية مثلت الموضوع الأول للنقد التيمي والخلدوني بوصفها علة الانحطاط. وفعلا فهذه الثقافة المزيجية بين العلم وتوظيفاته السحرية والاسطورية هي المؤسسة للسلطان الروحي الخادم لسلطان المرتزقة، والصاد عن الجهاد التحريري ضد المغول والصليبيين⁽⁷⁹⁾.

(78) ابن خلدون شفاء السائل، الفصل الخامس ص 74، «وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطابات الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة».

(79) راجع Alfred Morabia, *Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya*, pp. 161 - 172 in *la signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*. Aix en provence Ed. Sindbad Paris 1978.

II - العالم و النفس الانسانية :

II - 1 - وَيُدرَسَان لِذَاتِهِمَا وَمِنْ أَجْلِ مَعْرِفَةِ الطَّبِيعَةِ وَالْإِنْسَانِ

والفعل فيهما. وهو ما يولد كذلك نوعين من العلوم : العلوم الأدوات، لمعرفة هذين المعطيين (النفس والعالم) وهي الرياضيات والمنطق، والعلوم الغايات لفهم العالم والإنسان والاستفادة منها في تنظيم حياته الدنيا (علم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة).

II - 2 - أَوْ يُدرَسَان بِوَصْلِهِمَا آيَتَيْنِ رَامَتَيْنِ لِعَالَمٍ آخَرَ أَسْمَى

منهما، وتكون الدراسات السابقة (II.1.) بنوعيهما مجرد أدوات واستعمالات ثانية فيها. وعندئذ يصبح العالم والنفس مجرد مظاهر مذكّرة بالعالم الأسمى عالم الحقائق المتعالية بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، حيث تكون العلوم السابقة مجردة فنون، بالإضافة إلى هذا النوع من العلم⁽⁸⁰⁾.

ويمكن، بصورة واضحة، أن نعتبر النوع الأول من الدراسات مصدر جميع العلوم العقلية ذات التوجه الديني، بما هي أدوات (الرياضيات والمنطق)، أو بما هي غايات (الطبيعة وما بعد الطبيعة) نظرية أو بما هي أدوات (السياسات والتاريخ) أو بما هي غايات (الشريعة وما بعد الشريعة) عملية. وهذه الدراسات هي المعين الحقيقي للمعرفة الإيجابية، ويعود الوضعي منها في الغالب إلى المدرسة الكلامية الرشدية، بالمقابل مع المدرسة الصوفية الإشراقية. وطبعاً لا يعني ذلك خلوّ الثانية بما يغلب على الأولى، أو خلوّ الأولى بما يغلب على الثانية. لكن الصدام الاستمولوجي الفلسفي بين المدرسة الإشراقية والصوفية والمدرسة الرشدية الكلامية، في مجالي النقل والعقل، هو كما وصفنا. ويمكن تلخيصه بالصورة التالية :

(80) أفلاطون، الجمهورية VII، 533 ب - ج.

فإذا ما جمعنا العنصر الأول من علوم النقل والعنصر الأول من علوم العقل، أعني 1.I و 1.II، كان لنا مضمون المدرسة الكلامية الرشدية. وإذا ما جمعنا العنصر الثاني من علوم النقل والعنصر الثاني من علوم العقل، أعني 2.I و 2.II، كان لنا مضمون المدرسة الصوفية الاشراقية. وفي الحالة الأولى يكون مضمون المدرسة الثانية موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الأولى. وفي الحالة الثانية يكون مضمون المدرسة الأولى موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الثانية. فلا تخلو أي منهما من جميع المضمونات، بل هما مختلفان بطبيعة تراتبها والتقدم المنسوب إلى التوجه الديوي أو الأخروي لوظائف العلم.

ومعنى ذلك أن توزيع هذه المضمونات يكون، في كلتا المدرستين، بحسب المنزلة التي يوليها أصحابها إلى 1.I. بالمقارنة مع 1.II. في حالة تقديم الكتاب والتاريخ على العالم والنفس، أو المنزلة التي يوليها أصحابها إلى 1.II. بالمقارنة مع 2.II. في حالة تأخيرهما عنهما. لذلك قلنا أن الفصل الأفقي بين الافلاطونية والارسطية أو بين الانجيلية والتوراتية نتج عن الوصل العمودي بين الحدين الثلاثين، بحيث اجتمع الانجيلي (التصوف) والافلاطوني (الاشراق) في 2.I و 2.II، واجتمع التوراتي (الكلام) والارسطي (الرشدية) في 1.I و 1.II.

* * * *

وبذلك نكون قد حددنا مضمون التعليم السائد في المدرسة الصوفية الاشراقية ونظام تراتبه، وبيننا مناظرته لمضمون التعليم السائد في المدرسة الكلامية الرشدية، مما سَيَتِمُّرُ علينا الآن تحديد مكونات هذه المدرسة ومنزلة الكلبي فيها لكي نتمكن، في أوج هذا الباب الأخير، من وضع العبارة التوضيحية الخاتمة لمنازل الكلبي كما تحدثت في الافلاطونية والخنيقية المحدثين

العربيتين، في مرحلتها الأخيرة قبل ذروة نقدهما التيممي والخلدونى وكما ستروها النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر.

إذا كانت الاشراقية - بما هي مسعى الى تخليص الافلاطونية من الأرسطية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الافلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه العربيتين من الوصل بين حديهما الى الفصل بينهما، أعني حركة التصوف الثاني الذي جمع التصوف الأول والصفوية⁽⁸¹⁾، فإن الرشدية - بما هي مسعى الى تخليص الأرسطية من الافلاطونية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الافلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه العربيتين من الوصل بين حديهما الى الفصل بينهما، أعني حركة الكلام الثاني الذي جمع بين الكلام الأول والمشائية⁽⁸²⁾.

وقد أبرزنا، في بداية هذا الفصل، كيف أحاطت حلول التصوف الأربعة بالاشراقية في منظومة مخمسة، أعني السبعينية (الوحدة الحق والكثرة الوهمية)، والتلمسانية (الكثرة السائلة الحق والوحدة الوهمية)، والوحدة الجدلية للسيلان المحسوس المستند الى القيام في العدم المعقول)، والقوتوية (الوحدة الجدلية لقيام المعقول الموجب السائد للسيلان المحسوس)، وهو ما أحدث جديلة معقدة مثلت، بتنازيع قوسها الفلسفية - الدينية، منذ الفزالي الى النهضة، البعد الاشراقي الصوفي من الفكر العربي الذي كان موضوع الردود الفلسفية الدينية منذ الفزالي كذلك في البعد الرشدي الكلامي من الفكر العربي.

ودون بحث عن التوازي الشكلي، لا يمكن أن نعجب اذا نحن وجدنا نفس المنظومة الخمسة في الكلام الثاني والرشدية، بما هي جديلة معقدة

(81) راجع، III. 1 و 2. انفجار الافلاطونية المحدثه.

(82) راجع، III. 1 و 2. كذلك

مقابلة للجديلة الصوفية الاشراقية. ذلك أن الاعتزال بفرعيه (البهشمي والاشعري) والظاهرية بفرعيها (الحزمية والحنبلية) مثلاً درجات الابتعاد عن المنظومة الصوفية الاشراقية، أو الدرجات الفعلية لتخليص الفكر الذي يمكن أن يلائم الأرسطية من الفكر الملائم للافلاطونية فلسفياً، والفكر الذي يمكن أن يلائم التوراتية من الفكر الملائم للانجيلية دينياً. وفعلاً، فلو جمعنا الحلول الكلامية واحترازاتها على الافلاطونية المحدثة الوصلية، كما تعيّن في ذروتها المتفلسفة، أعني تهافت الفلاسفة، لوجدناها متضمنة للأسانيد التي مثلت التدرج السالب في الإعداد لآحياء الأرسطية كما حاوله ابن رشد، أعني درجتَي الظاهرية، أو واقعية المعطى الوضعي (نصّ الشريعة) والمعطى الطبيعي (العالم)، ودرجتَي الاعتزال المتسائل عن طبيعة العقل الذي لهذا المعطى، بما هو عقلٌ محايت للوجود العالمي أما بما يكون الوجود الالهي مردوداً اليه (الاعتزال البهشمي)، أو بما يكون مردوداً الى الوجود الالهي (الاعتزال الاشعري).

وإذا كانت واقعية المعطى الوضعي تعني، في الشريعة بما هي عقيدة وبما هي فقه، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسّق والتحليل للمعطى التاريخي على الاجتهاد المؤول بالرأي⁽⁸³⁾، فإن واقعية المعطى الطبيعي تعني، في الطبيعة، بما هي موضوعٌ نظر وموضوعٌ عمل، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسّق

(83) وهذا الموقف الذي يخصّص المدارس الفقهية المقدمة للنص على الرأي ذو دالتين أحدهما قانونية فقهية، والثانية وجودية معرفية. فالعلوم أن النص الديني، بما هو مصدر فقهي، يُضفي على الأحكام، تكييفاً للأشياء وقضاء بين الناس، الموضوعية الشكلية التي تغلص المعايير من التحكم الشخصي الذي للمجتهد والقاضي. أما في المستوى الوجودي المعرفي، فالدلالة تتعلق بقبليّة الموضوع المعلوم على الذات العالمة وتبعية العلم للمعلوم. ومن شروط هذا الموقف وضع العلوم الأدوات الممكنة من الاستناد إلى المعطى النصي استناداً خالياً من التناقض وممكناً من التفاهم. من هنا كان المعطى النصي يقتضي منهجيتين، تاريخية لتحقيق النص، ومنطقية لشرحه واستمداد الأدلة القانونية منه. وقد حدد ابن حنبل مصادر فقهه متشدداً في استبعاد الرأي، راجع الدكتور مصطفى الشكعة الأيمة الأربعة، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب اللبناني بيروت 1983، ج 4 ص 220.

والحلل للمعطى التجريبي على الاجتهاد التخميني بالرأي⁽⁸⁴⁾ مما يفيد بأن هذا الموقف، في علم الشريعة وعلم الطبيعة، هو الموقف المعرفي الذي يجعل العلم عملاً عقلياً ذا معطيات موضوعية معطاة في تعيّن نصّي أو حسّي، وليس هو مجرد بناء فكري قبلي. واذن فهذا الموقف أقرب ما يكون للابستمولوجيا الأرسطية، أي أن العقل عندهما (ابن حزم وابن حنبل ومدرستهما) ليس هو بديلاً عن المعطى الموضوعي للحس (شرعياً كان أو طبعياً)، بل هو الحقيقة المستخرجة بالنطق من هذا المعطى، و لاّ تعذر الفصل بين العلم والحلم.

أما المدرستان الأخريان، أعني الاعتزالين، فانهما تمثلان موقفين من موقفيّ المدرستين الأولين. انهما تحدّدان طبيعة الادراك النسقي لمعقولية المعطى الشرعي والمعطى الطبيعي. وقد تقاسم الاعتزالان هذا الموقف بالمقابلة بين الخليتين المكتنيتين عقلاً. فاثبات المعقولية يمكن أن يكون بازالة ما ينافيها من المعطى، اعتماداً على التأويل (الاعتزال البهشمي)، أو بتجاوز المعقولية الظاهرة المنافية للمعطى الى معقولية أعمق تلائم (الاعتزال الأشعري) ، تحكيم العقل الانساني في المعطى، أو تحكيم المعطى في العقل الانساني. وإذا كان العقل، في الحالة الأولى، يُعدّ فوق المعطى الذي يَرُدُّ اليه بالتأويل ، فانه يكون، في الحالة الثانية، دونه، معاً يقتضي البحث عن معقولية المعطى ذاته بتجاوز معقولية العقل الانساني السطحية. وهكذا يصبح العقل الانساني، دون المعطى الطبيعي والشرعي، الذي لا يبدو مفهوماً ببادئ الرأي، والذي لا يكفي فيه التأويل لتجاوز تناقضاته البادية.

(84) وهذا هو الموقف الذي يخصص التجريبيين عامة، ومم بهذا يوافقون النصين من الفقهاء في ضربي المنهجية حيث يصبح الاستقراء الحسسي موازياً للتحقق التاريخي والاستنتاج المنطقي واحداً عندهما في تأويل ما يُستمد من الوضع عند النصين، ومن الاستقراء عند التجريبيين.

ان ما يجده العقل الانساني من تناقضات في الشريعة (مسألة الحرية والضرورة)، وفي الطبيعة (وجود الشر أو ما يبدو منافيا للحكمة) يجعل مبدأ العدل الاعتزالي سطحيًا، ويُوجبُ أحدَ أمرين ، فأما نفي هذه المعطيات المتناقضة عند العقل الانساني اذا حُكِّمناه، أو نفي تحكيم هذا العقل، واعتبار الوجود بمعزَلٍ عن مفهوم العدل بالمعنى الاعتزالي، لأن التأويل لا يكفي لتجاوز هذه التناقضات التي لا يجعدها عاقل، عند تحكيم العقل في أمرها. لذلك استنتج الاعتزال الأشعري أن المعطى الشرعي والطبيعي، بما هما فعلاّن إلهيان، بمعزل عن الغاية والعدل ومقاييس العقل الانساني المعيارية، دون نفي لقابليتهما للمعرفة العقلية المقتصرة على ادراك المعطى كما هو بلا معيارية.

وقد أخذنا هذا المثال عن قصد لأنه هو المبدأ الذي حدث بموجبه إنشقاق الأشعري عن الاعتزال. أنه كذلك التقابل الذي بقي في اطار الاعتزال، اعتزال التوظيف السياسي المباشر عند السنة والشيعية، المتفرغ للصراع الفكري المعرفي حول منطق الوجود الشرعي (ما يبدو عليه النص من تناقضات)، والوجود الطبيعي (ما يبدو عليه العالم من تناقضات)، اذا حكمتنا العقل الانساني، كالشر والمرض والظلم وعدم التناسب بين ظاهر الأفعال والمكافأة الدنيوية. وقد جعل الكلام الأشعري مهمته الأولى تحديد نظرية الاله والوجود الملزمة لخصائص المعطيين الشرعي والطبيعي المُعْتَبَرَيْن فوق المعيارية العقلية الانسانية.

واذن فالخلاف بين الاعتزال غير الأشعري والاعتزال الأشعري ليس خلافاً بين نفي العقلانية وإثباتها، بل هو حول طبيعة العقلانية التي يخضع لها الوجود، كما تعيّن في المعطيين الطبيعي والشرعي. فعدم المعيارية

الأشعرية والمعيارية المقابلة لها تفسران أن يكون حديث المعتزلة بصيغة الواجب، وحديث الأشعرية بصيغة الحاصل. فالأول يقول الإلاه عادل، واذن فيجب أن يكون كذا وكذا، وعلينا أن نؤول المعطيتين الشرعيتين والطبيعتين ليلانما هذا العدل الواجب، والثاني يقول ما يوجد في المعطيتين ليس عادلا، لو حكمنا فيه العقل، واذن فالمعطيان فوق العقل، والإلاه معزل عن معيارية العقل الانساني الذي عليه أن يحتكم الى المعطيتين لا أن يتحكم فيهما.

والاحتكام الى المعطى يكون، فيما يخضع الى التجربة، تسليما بما توصل اليه، ويكون، فيما لا يخضع اليها، تسليما بما وضعه الشارع، «وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله زأي الحقائق العلمية الرياضية والفلكية على خلاف الشرع، فيسهل عليه ابطال الشرع، ان كان شرطه امثال ذلك. وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما، ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطا، أو مسدسا، أو مثمنا، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة - كما قالوه - أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي، كنسبة النظر في طبقات البصلة وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط، كلفهما كان»⁽⁸⁵⁾.

والآن نفهم لِمَ قلنا إن الموقفين الاعتزاليين موقفان من الحلين الظاهريين. فاذا كانت الظاهرية احتكاما الى المعطى الشرعيتين والقياس العملي عليه، مع رفض القياس النظري المستند الى المعطى الطبيعي (ابن حنبل) أو احتكاما الى المعطى الطبيعي والقياس النظري عليه، مع رفض القياس العملي على المعطى

(85) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة الثانية ص 81.

الشريعي (ابن حزم)⁽⁸⁶⁾، فإن الاعتزال بفرعيه يحدّد منطق هذا الاحتكام أو معياريته، وذلك بتحديد شروط النسق الوجودي الممكن من الاستناد الى المعطى : أي كيفية تجاوز التناقضات التي نجدها في المعطين الشريعي والطبيعي أولا، وبين المعطين أحدهما بالاضافة الى الآخر ثانيا.

وبين أن المسألة الأولى ذات مصدرين نقلي وعقلي. والأول يستند، في بعده النظري، الى اشكاليات تفسير القرآن والحديث، وفي بعده العملي، الى الاشكاليات الفقهية والخلقية السلوكية. والثاني يستند، في بعده النظري، الى اشكاليات تفسير الطبيعة، وفي بعده العملي الى الاشكاليات الفقهية والسياسية غير الدينية.

أما المسألة الثانية فلها كذلك مصدران : أحدهما الصدام بين النظر العقلي والنظر النقلي، والثاني الصدام بين العمل العقلي والعمل النقلي. وهذه المسألة الثانية هي التي تمثل بؤرة اللقاء الصدامي بين الافلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثّة العربية في مرحلتي الوصل والفصل اللتين وصفنا، إذ أن البعد الاشراقي والرشدي من الجديلتين مصدره علوم العقل، والسعي الى

(86) ابن حزم، الرسائل تحقيق احسان رشيد عباس، مكتبة العروبة مصر القاهرة 1960، رسالة مراتب العلوم ص 72 - 73 خاصة. وكذلك ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق 1960. وخاصة رسالته، البيان عن حقيقة الايمان حيث يقول : «وجمهور الناس من أصحاب الحديث والفقهاء والحوارج والشيعة متفقون مصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تلزم الآ مجيء الرسل ودعائهم لله تعالى فقط. وان قلت : أن العقل أوجب ذلك فرضا فهذا محال ظاهرا. والعقل لا يحرم شيئا ولا يوجب. والعقل عرض من الاعراض محمول على النفس ومن المحال أن تحكم الاعراض وتوجب وتشرع. وانما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه من كميّاتها وكمياتها ولا مزيد». ص 26. ثم يشير الى معالجته للمسألة في صدر كتابه أصول الاحكام.

المصالحة والملاءمة مع علوم النقل، والبعد الصوفي والكلامي منهما، مصدره علوم النقل والسعي الى المصالحة والملاءمة مع علوم العقل، وذلك ما ولد هذا المزيج بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين بوجهيه الخمسين المتناظرين (4.I و 5).

وينتج من المقابلة بين الاعتزال الأشعري المنشق والاعتزال الآخر أن الأول كان أكثر اقداماً في معالجته لمسألة العقولية في الوجود. فهو قد قبل ما في المعطيين، ورفض معياريه العقل تقديماً للمعطي الموضوعي الشرعي والطبيعي على القبلية العقلية الزعومة، فغير بذلك مفهوم العقل الذي اعتبره نسبياً، وحاول البحث عن نسق عميق يساعد على التعامل مع المعطيين، بصورة لا تعتبر صفاتهما الذاتية أموراً ظاهرة يكفي التأويل لتجاوزها.

ذلك أن الاعتزال غير الأشعري، في احتكامه الى العقل بالمعنى الذي له في بادئ الرأي، ميز بين ما للموجود من ذاته (الماهية) وما له من الخالق (الوجود) وبين ما للمشروع من ذاته (القيمة الذاتية) وما له من الفاعل (الحصول)، فاضطر الى نظرية في الالاء تجعله مشتبهاً بالانسان الفاضل والعاقل والعاقل، وتنسب ما لا يتناسب مع هذه النظرية، من منظار العقل الانساني، الى غيره، وهو ما أدى الى اتهامه بالجوسية، اذ بدون ثنائية الفاعل يتعذر التوفيق بين نظرية الالاء العادل ووجود ما يتنافى مع العدل. فكان التحلي عن الوحدة من أجل العدل باسم العقل غير الجدلي، وكان التحلي عن العدل من أجل الوحدة باسم العقل الجدلي، اذ لا يمكن، بدون اصلاح مفهوم العقل، التخلص من الخيار بين نفي واجب العدل، أو نفي واقع اللاعدل.

لذلك اختارت الأشعرية التسليم بواقع اللاعدل، واعتبار الفعل الالهي فوق العدل والغاية بالمعنى الانساني، مستنتجة من هذه المعطيات التي لا تقبل

النقاش نظرية في العلم والعمل وفي موضوعيهما أعني الطبيعة والشرعية، ملائمة لهذا الالام المتجاوز لمعايير العقل الانساني، وخاصة للغائية. والحاصل من ذلك هو التسليم بما للوجود من عدم شفافية تقتضي من العقل الانساني الخضوع له في علمه وعمله، عوض إخضاعه لهما.

وهكذا تكون تقازيح القوس الثانية مؤلفة من واضعي المعطى النقلي (النص الشرعي) والمعطى العقلي (الوجود الطبيعي) الحاصرين لفعل العقل في العمل دون النظر (الخبيلية) أو في النظر دون العمل (الحزمية) ومن المتسائلين عن طبيعة المنطق المؤسس للمعقول في هذا المعطى بصنفيه، هل هو قبلي يشرع للوجود التابع له، أم هو بعدي يشرع له الوجود السائد عليه، وضمها يندرج مشروع الاحياء الرشدي للأرسطية، مثلما يندرج مشروع السهروردي لاهياء الافلاطونية ضمن تقازيح القوس الصوفية الاشراقية. وفعلًا فقد حددت هذه المواقف الكلامية، بنقدها للمثالية وللصفوية العريبتين، سلبا، وببدائلها ايجابا، درجات التخلص من وَحَلِي الوصل الافلاطوني المحدث، ومن ثم بداية المسعى الرشدي لتحديد الفلسفة الأرسطية، بأقصى ما يمكن من درجات النقاوة⁽⁸⁷⁾.

(87) لذلك لم يتورع ابن رشد في اعتماد الفلسفة الأرسطية، أو على الأقل القول بقدّم مادة

العالم من ظاهري القرآن الكريم، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،

ص 42 - 43.

فهل تمكّن ابنُ رشد من تحديد منزلة الكلّي الأرسطية، أعني طبيعة الوجود بالقوة التي للكلّي في مؤلفاته الفلسفية⁽⁸⁸⁾، والكلامية⁽⁸⁹⁾ ؟ أم تراه، مثل السهروردي، في سعيه نحو منزلة الكلّي الأفلاطونية، بقيّ دون البلوغ إلى المنزلة الأرسطية ؟ إن الجواب هو بدون شك، موازٍ لجوابنا حول الحل الذي توصل إليه السهروردي، بحيث يمكن أن نقول، بتغيير بسيط لقول صاحب المثل العقلية الأفلاطونية، «إن ابن رشد قد أثبت الوجود بالقوة بجميع تلائم القائلين بنفيه». إذ كيف يمكن القول بالوجود بالقوة الأرسطي، مع الادعاء بأن علم الله متقدم على معلومه وعلة فاعلة له ؟ ، والذي ينحل به هذا الشك، عندنا، هو أن يُعرف أن الحال في العلم القديم مع الوجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود. وذلك أن وجود الوجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وُجد الموجود بعد أن لم يوجَد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فإذا وجب الآ يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس [العلم] القديم على العلم المحدث⁽⁹⁰⁾، لذلك يجب أن نحدد طبيعة العائق الذي يحول دون البلوغ إلى منزلة الكلّي الواقعية كما حددها أفلاطون

(88) ونعني بالمؤلفات الفلسفية ضربي المؤلفات الفلسفية الرشدية ، المؤلفات الجامعة من أعمال أرسطو موضوعا لها وهي الشروح والتلخيص، والمؤلفات المنطلقة من المذهب الأرسطي والمعالجة لبعض المسائل الفلسفية، دون أن يكون موضوعا لها أحد أعمال أرسطو، مثل كتاب قول في جوهر تلك السماء.

(89) ونعني بالمؤلفات الكلامية ضربي المؤلفات الكلامية الرشدية ، الرادة على النزالي والتكليم عامة، والمؤلفات الكلامية الموجبة مثل فصل المقال ومثل ما وعد به في مناهج الأدلة، دون الجواز، أعني دراسة القرآن بحسب معايير التناول التي حددها في مناهج الأدلة.

(90) ابن رشد، فصل المقال ص 61 (من الضميمة).

(محاولة السهروردي)، أو كما حددها أرسطو (محاولة ابن رشد). والذي عيّن هذا العائق هو كتاب المثل العقلية الأفلاطونية، كما أشرنا إليه سابقاً، أعني ما أطلق عليه صاحبه المجهول صفة الصلح الذي عقده الفارابي بين أفلاطون وأرسطو دون تراضي الخصمين⁽⁹¹⁾، وكذلك شهادة ابن تيمية لصالح إلهيات ابن رشد⁽⁹²⁾، وهي شهادة تبدو، في ظاهرها، موجبة، وهي، في الحقيقة، سالبة، كما سنرى: إذ أن رضاه عنها دليل على كونها غير أرسطية!

-
- (91) المثل العقلية الأفلاطونية، الوجه الرابع من البحث السادس ص 81.
- (92) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ص 162، «وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنّفه ردّاً على أبي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة، فسماه تهافت للتهافت. ومن الذي قاله في الإلهيات ما يُعقّد به..»
- ولعل السر في هذه الشهادة لابن رشد لا عليه هو قوله في الكتاب المشار إليه جواباً عن اعتراضات الغزالي على الإلهيات الشفاء في المسألة الثالثة من التهافت والرد عليها في تهافت التهافت ص 184 - 194 وخاصة: «فما صح عندهم [الفلاسفة] أن الأمر بهذه الحركة المحركة لحركات السماء هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت المساوات والأرض، كما أن يأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة». ص 185 - 186.
- وكذلك: «فانه لا شك أنه لو كانت موجودة في ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ألا تأخر لأمر واحد لها بالتسخير والآ تطيعة، وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول، وإذا لم يجز ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها. فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذات تقوم بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه «أن كل من في السماوات والأرض إلا أتى الرحمان عبداً» (*). ص 192 - 193 (*) قرآن كريم، مريم 93.

وفعلًا فالكلبي، بما هو صورة الوجود بالقوة، غنيّ عن عقل إلهي
 يكون علمه المتقدم على وجوده علة له، بالمقابل مع علم الإنسان العلول له.
 ولو لا هذا التقدم، بما هو علة فاعلة، لما أرضى ابن رشد ابن تيمية. لكن هذا
 التقدم نفى خالص للواقعية المطلقة بمعناها الأرسطي، فضلًا عنها بمعناها
 الأفلاطوني. ومن ثم فالعائق الذي حال دون السهروردي وابن رشد
 والواقعية الأفلاطونية والأرسطية هو، كما حدده صاحب المثل العقلية
 الأفلاطونية المجهول هذا الصلح المفروض على الخصمين، فاعتبار الكلبي، بما هو مثال
 مغارق أو صورة محايدة، محتاجًا إلى عقل إلهي يقوم به، ينزل بالواقعية
 من إطلاقها الذي يقدم العقل : على العقل، إلى نسبتها المقدّمة للعقل على
 العقول. إن تلوّ العقول للعلة تلوّ بالذات، يجعل العقل الإلهي والوجود
 الإلهي متقدّمين على العقول . من ثم فهو لم يرتفع إلى سر الواقعية
 الأفلاطونية والأرسطية، لأن العقل "لهي نفسه، بما هو معقول كذلك يكون
 قبل نفسه وبعدها، واذن فوضع العلم الإلهي متقدّمًا على العقول المعلومة
 تقدّمًا بالذات، هو السمة المشتركة والعائق الواحد الحائل دون الإشراقية
 والمثل الأفلاطونية، ودون الرشدية والصور الأرسطية. وفعلًا، لا يعلم الإلاه
 الأرسطي غير ذاته، والكلبيات القويّة في المادة مستغنية، في ضرب وجودها
 بالقوة، عن كل شيء عدا المادة، حتى و 'حتاجت، في ضرب وجودها
 بالفعل، إلى الإلاه بما هو غاية. لهذه العلة أن محاولة ابن رشد للوصول
 إلى هذا الوجود القوي، شأنها شأن محد : السهروردي للوصول إلى
 الوجود المثال، لم تبلغ الغاية. ولسنا نعني بذلك الجانب السالب، أعني عدم
 بلوغ الغاية في الحالتين، بل ما يفيد هذا عدم في سعي الفلسفة العربية إلى
 تحديد منزلة الكلبي، حتى بحكم هذا الظن الجاعل من المحاولتين عودتين لحدي
 الأفلاطونية المحدثة. وهذه الافادة التي نعنيها فجعلنا نجزم بأن حلّ ابن رشد،

رغم النقد الموجه الى ابن سينا، لم يتجاوز نظرية «الشيء المعدوم» بما هو قائم بالعالمية كحال إلهية في الاعتزال البهشمي⁽⁹³⁾، وهي منزلة حددناها بكونها مثالا سالبا، وبأن حل السهروردي، رغم النقد الموجه الى ابن سينا كذلك، لم يتجاوز المنزلة المقابلة التي جعل فعل الابداع الالهي غير مقصور على الوجود بل يتعداه الى الماهيات، «ومن احتج، في كون الوجود زائد في الأعيان - بأن الماهية ان لم ينضم اليها من العلة أمر فهي على العدم خطأ، فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا، والخصم يقول، نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل»⁽⁹⁴⁾ وهي منزلة حددناها بكونها وجودا بالقوة سالبا، إنها المنزلة الأشعرية.

ان معاملة المعقولات الجوهرية في العين بالقياس الى المعقولات المنطقية في الذهن، واعتبار الأولى بحاجة الى عقل الاهمي تقوم به، قياسا على حاجة الثانية الى القيام بالعقل الانساني، مع التمييز بين العلمين الالهي والانساني بالتقدم والتأخر بالاضافة الى المعقول، يجعل الكليات ذات واقعية بالاضافة الى العقل الانساني، وعديمتها بالاضافة الى العقل الالهي. ومن ثم فان الواقعية المطلقة الافلاطونية والارسطية والافلوطينية قد أصبحت أمرا بمتنا، بفضل تأثير الحنيفية المحدث التي تضع الالاه متقدمًا على كل ما عداها، وعلّة لقيامه، سواء تصورناه ماهويا أولا وطبيعيا ثانيا، أو جمعنا بين الأمرين في الوجود العالمي. واذن فالمعقولات الكلية لم تبق، رغم طابعها الأزلي المتعلق بالعالية الأزلية ورغم قدمها، ثابتة، بل أصبحت ذات صيرورة ما،

(93) رغم الاحترازين اللذين يوردهما على مفهوم شينية المعدوم الإعتزلة، ابن رشد، تهاقبا التهاقبا، ص 222 - 223، والاحترازان هما كون الشيء المعدوم عريا عن الوجود وعن

الجسمية بخلاف المادة الأولى عند الفلاسفة.

(94) السهروردي، حكمه الاشراق، الفقرة 59 ص 66.

وذلك في اتجاهين متقابلين. الأول هو الاتجاه المميز للشمس الاشراقية الصوفية، وهي صيرورة تكون الحركة فيها داهيةً من ذات الالاء الى العالم، بفضل الاشراق كنموذج تفسيري للتعقل أو الادراك الالهي، بما هو فعل ايجادي، والثاني هو الاتجاه المميز للشمس الرشدية والكلام، وهي صيرورة تكون الحركة فيها داهيةً من العالم الى ذات الالاء، بفضل التفعّل أو التعقل والادراك الالهي، بما هو فعل ايجادي أو على الأقل، بما هو ناقل من القوة الى الفعل. ويمكن أن نطلق على الحركة الأولى اسم الدهرية المثالية الصائرة من ذات الالاء الى موضوعات العالم، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً اشراقياً صوفياً، يجعل الایجاد تجلّياً وادراكاً، بحيث يكون العالم ادراكاً للهياً لذاته، ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد عن ذاته⁽⁹⁵⁾.. كما يمكن أن نطلق على الحركة الثانية اسم الدهرية المادية الصائرة من موضوعات العالم الى ذات الالاء، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً رشدياً كلامياً، يجعل الایجاد تفعيلاً، بحيث يكون العالم تدوّناً ذاتياً يرتفع الى الذات الالهية ارتفاعاً يجعل العالم مدينةً عاقلة في حركتها المتسامية، وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما هاهنا من الموجودات وحفظها، كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة، بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعلها الرئيس الأول، أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول⁽⁹⁶⁾.. وبذلك تكون الحركة الأولى حركة تموضع الذات الالهية في العالم، بما كان ذلك المتوضع ادراكاً من الالاء لذاته، والثانية هي حركة تدوّن للعالم في

(95) السهروردي، حكمة الاشراق، المقالة الأولى، الفصل XI ص 124.

(96) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الام ص 1650 - 1651.

الذات الالهية، بما كان ذلك التدوّن ادراكًا من العالم لذاته. فيكون العلم أو الإدراك هو النموذج المشترك بين المدرستين، لافادة حصول الوجود من الآله الى العالم، أو حصوله من العالم الى الآله.

وهكذا يكون الخمس الأول مُمَثِّلًا لِطَيْفِ المحاولات الساعية الى تحديد التوضع الالهي، أو التجلي الالهي، أو حركة الوجود، بما هو نازل من الصورة الى المادة. ويكون الخمس الثاني مُمَثِّلًا لِطَيْفِ المحاولات الساعية الى تحديد التَّدَوُّنِ العالمي، أو تَأَلُّهِ العالم، أو حركة الوجود، بما هو صاعد من المادة الى الصورة. وبهذا المعنى يكونُ حدًّا الافلاطونية المحدثة (افلاطون وارسطو) قد ركّزا على البداية والغاية المتقابلتين، مع اخلاصهما من تعليل الفاعلية واتجاهها لجعلها غيرهما. ففاعلية الآله الصانع (افلاطون) أو الطبايع الحاكية (ارسطو) غيرَ عالم المثل الافلاطوني وغيرُ المادة الأولى الارسطية، لأن الأول تامٌ وغنيٌ عن الحركة، والثانية عدم وعاجزة عنها، لذلك كان الآله الصانع الافلاطوني والقوة الحاكية الارسطية مجهولتي الطبيعة. أما الخمسان، فانهما اعتبرا البداية والغاية عين الفاعلية الایجادية. فصار عالمُ المثل الذات المتجلية التي تُوجَدُ بادراكها لذاتها، بما اغناء عن الحاجة الى إله صانع يكون وسيطا بين المثال والمثيل. وعالمُ القوى صار الطبايع المتشوقة التي تُوجَدُ بتفعلها، وهي غنية عن النفس الكلية التي تكون وسيطا بين العالم المادي والعالم المجرد.

ولما كانت هذه الحركة الایجادية، في الحالتين، قديمة أزلا وأبدا، وصفتها بكونها دِهْرِيَّةً وَمَيَّزْنَا بين الحالتين بالغاية. فالتى تذهب الى العالم اعتبرناها دِهْرِيَّةً تَمَوَّضَحُ الذات الالهية، والتي تذهب الى الآله اعتبرناها دِهْرِيَّةً تَدَوُّنِ الموضوع العالمي. ولعل الأولى افضل الامثلة من نظرية التجلي الالهي، والثانية افضل الامثلة من نظرية

الترقي الصوفية. لذلك كان علم النفس، بما هو برزخ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، مصدرَ النماذج التفسيرية لكلا الخمسين، مثلما كان الشأن بالنسبة الى منبع الافلاطونيات المحدثه، في علاقة حديثها أحدهما بالآخر، ومنبع الحنيفيات المحدثه، في علاقة حديثها-أحدهما بالآخر.

لم يبق، لاثبات صحة هذه التسمية، إلا أن نفهم العمليات التي اضطُرَّ اليها أصحاب الخمسين أو الجديلتين للحفاظ على مبدأ الوحدانية، وحدانية الفاعلية الموجدة، ونفي ثنائية المبدأ. واثبات الوحدة ونفي الثنائية في الوجود هما اللذان يبيّنان التناظرَ بين الجديلتين الخمسين. فلقد رأينا، بالنسبة الى الجديلة الاشراقية الصوفية، أن السبعينية والتلمسانية بلغتا الى الوحدانية بنسبة التعدد الى الادراك الإنساني المُعتبر وهما، بالقياس الى الواحد الحق، أو بنسبة الوحدة اليه بنفس الصفة. فتكون الغاية الابقاء على الوحدة الثابتة أو المسألة بنفي التعدد السائل أو الوحدة الثابتة. ويطابق هذان الموقفان غايتيَ الموقفين الاعتزاليين البهشمي والأشعري، الأول للأول والثاني للثاني⁽⁹⁷⁾. كما

(97) لمَ طابقنا بين وحدة الوجود السبعينية وشبهة المردود المستندة الى الأحوال البهشمية ؟ السبب واضح ، فالشيء المردود، كما أشار الى ذلك ابن رشد - راجع الهامش 93 - غري عن الوجود والجسمية، وهو إذن لا وجود له إلا في حال العالوية التي هي، بالإضافة الى الذاتية الربوبية المتعالية، كحال العالوية بالإضافة الى الذاتية الناسوتية المتعالية. ولما كان الشيء معدوما في الحالة الربوبية، فهو، مثلما هو الشأن بالنسبة الى الحالة الناسوتية، امرٌ وهميٌ ليس له وجود ذاتي. ولمَ طابقنا بين التلمسانية والأشعرية ؟ الأمر واضح كذلك ، فاذا نفينا حتى الذوات المنفية، أعني شئنة المردود المنفية ما الذي سيبقى ؟ فعند الأشعري يبقى الاله بصفاته وأفعاله الموجبة وهو عين ما يبقى عند التلمساني مع اضافة الميلان الأبدي الذي هو عينه ميلان الخلق الأبدي عند الأشاعرة. ولكن التعبير الأول صوفي والثاني كلامي. ولا عجب أن يُعتبر ابن تيمية مصدرَ الجميع وحدة الوجود التي تقول بها الجهمية.

رأينا أن الابن عربية والقونوية قد بلغتا إلى الوجدانية بالجمع الجدلي بين الواحد والكثير أما باستتباع المحسوس للمعقول (ابن عربي)، أو باستتباع المعقول للمحسوس (القونوي) : الأول للأول، والثاني للثاني⁽⁹⁸⁾.

وبذلك تتحدد العلاقات بين مربعي الجدليتين حول عنصريهما، الخامس من كليهما، بالصورة التالية :

(1) فالإلاه بما هو وجود خالص واجب، في نسبته إلى الذات بما هي أشياء معدومات في العالمية الإلهية (البهشية)، مناظر لوحدة الواحد الحق، بما هو الوجود الواحد في نسبته إلى التعدد بما هو من هم الإنسان (السبعينية)، مما يجعل الوجود، الذي هو غير الذات، عين فعلها، فعل الإيجاد الإلهي وفعل العلم الإنساني. وكلاهما ادراك.

(2) والإلاه بما هو وجود موجب بصفاته المتناقضة والثابتة جميعا، في نسبته إلى الموجودات بما هي عديمة الشيئية قبل وجودها وعنده وبعده (الأشعرية)، مناظر لكثرة الواحد الحق بما هو الوجود الواجب في نسبته إلى الوحدة بما هي من وهم الإنسان (التمسانية). مما يجعل الوجود الذي هو غير الذات عين مشاهدتها، فعل الشهادة الإلهي وفعل العلم الإنساني. وكلاهما ادراك.

(98) لمْ طابقنا بين ابن عربي وابن حزم ؟ لا بد منا من الإشارة إلى الرسالة المجيبة التي تنسب إلى ابن حزم والتي يرد فيها على الكندي في الفلسفة الأولى، راجع رسائل ابن حزم تحقيق احسان عباس، ص 189 وما بعدها، إذ هي تفهمنا، من منطلق ابن حزم، ما تتضمنه ظاهريته من فلسفة حنبلي بالتصوف الأكبري (خاصة الفقرة 32 ص 201 وكذلك الفقرة 48 ص 207). ويتلو ذلك الفقرات 52 إلى 84 وكلها تعرض انطولوجيا لا تبعد إلا في الصيغة عن وحدة الوجود بالجالي والمظاهر، وإن غلب عليها ما يقرب إلى التنزيه المطلق في نظرية الأمر الإسماعلية. ومن منطلق ابن عربي فإن ظاهريته تفسيره للقرآن أشرنا إليها عديد المرات في الهوامش السابقة حيث نفى عن الشرع كل رمز واعتبره يؤخذ على ظاهره. ولمْ طابقنا بين القونوي وابن حنبل ؟ نكتفي بالإشارة إلى وجه المسألة من منطلق ابن حنبل لأن منطلق القونوي، بما هو قائل بتقديم الكلّي العقلي على الوجود المحسوس مفروغ منه. فابن حنبل كان دائما، في ردوده على القائلين بخلق القرآن، لا يميز بين القرآن والعلم الإلهي، قل في رسالته إلى المتوكل، بعد ذكر كثير من الآيات الموحدة بين علم الله وقرانه، «فالقرآن من علم الله، الأمانة الأربعة للشكعة، الكتاب الرابع، ص III. فإذا جمعنا قدم القرآن وحدث ما يختبر عنه لتضح أن علاقة الخبر الوارد في القرآن بما هو قديم بالخبر عنه بما هو حادث، نظير لعلاقة المثال بالمثول عند القونوي. وسنرى الفروق فيما يتلو من تعليقات.

(3) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى التشريعي كما يدركهما الحس والعقل (ابن حزم) وذلك عينه مضمون التجلي الالهي (ابن عربي). فباطن الوجود هو عينه ظاهر هذين المعطين، مما يجعل كل ما هو موجود موجودًا وجودًا حقيقيًا، وهو عين الوجود الالهي.

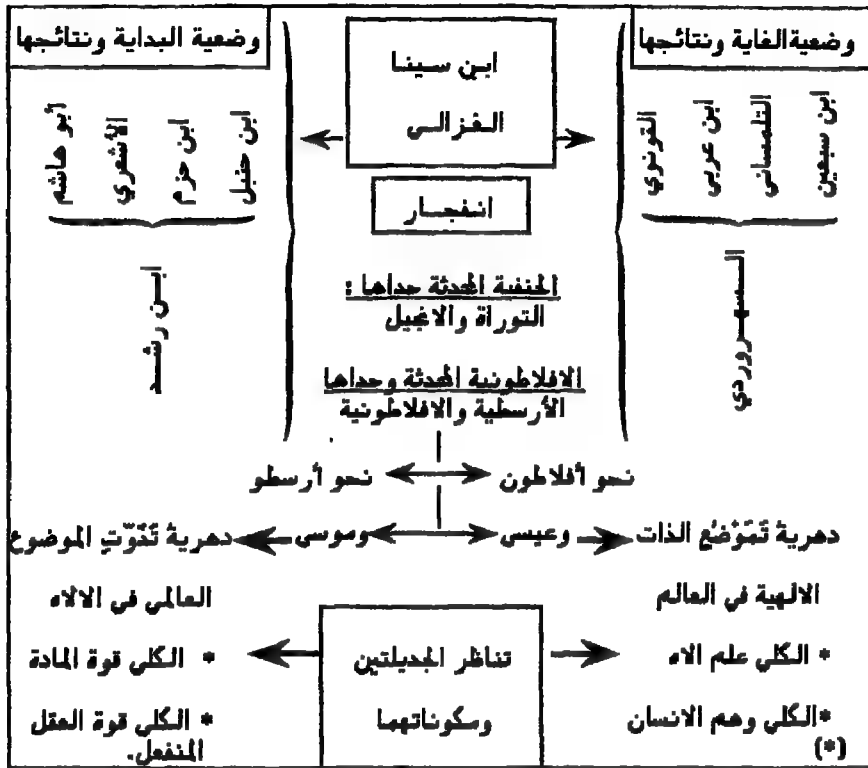
(4) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى التشريعي مع قدم الثاني لذاته، وقدم الأول بوصفه مذكورًا في الثاني، بحيث تكون نسبة المعطى التشريعي الى المعطى الطبيعي كنسبة عالم المثل الى العالم الطبيعي عند أفلاطون (ابن حنبل)⁽⁹⁹⁾. وينظر ذلك مضمون واقعية الكليات بالمعنى الأفلاطوني عند القنوي⁽¹⁰⁰⁾.

(5) وضمن أوائل الرابوع السابق (أبو هاشم - أبو الحسن - ابن حزم - ابن حنبل) يندرج ابن رشد. وضمن الثواني منه (ابن سبعين، التلمساني، ابن عربي، القنوي) يندرج

(99) وفعلًا، نجد أن من الحجج التي يستند إليها ابن حنبل لإثبات قدم القرآن هذه الآية الكريمة التي يعلق عليها بالمعنى الذي أبرزناه، «وَقَالَ آتَى الْخَلْقَ الْأَمْرَ»، فأعبر بالخلق ثم قال والأمر، فأعبر أن الأمر غير الخلق.. ص 111 من نفس المرجع. ولما كان الأمر يتعلق بالخلق، طبيعيًا كان أو شرعيًا، بات واضحًا أن العلاقة بين الأمر والخلق من حيث التقدم والتأخر والقدم والحدوث من جنس العلاقة بين المثل والمثول. ولا يعني ذلك أن ابن حنبل يقول بالمثل. بل بالعكس فهو لا يسلم بالكلي ولا بوجوده. وإنما الذي يعيننا هو العلاقة بين الوجودين الأمري والخلقي، والأول هو القرآن، والثاني هو العالم.

(100) لا بد هنا من الإشارة الى ما يشبه التناقض. فنحن قسمنا الموقف العرفي عند ابن حنبل بالموقف الأرسطي - تقدم المعطى على العقل - وقسمنا الموقف الوجودي عنده بالموقف الأفلاطوني - تقدم الأمر على الخلق.. ولكن القياسين لا يعينان التوحيد بين حدود العلاقات، بل بين العلاقات فقط، لأن ما يعيننا هو التشاكل العلاني لا غير. وحتى بخصوص الحدود فإن ابن حنبل يكون قد جمع بين التقدم الانطولوجي للأمر على الخلق الأمي والتقدم الاستمولوجي للمعطى الحقيقي على ادراكه وعلمه انسانيًا أعني نفي القبلي في المعرفة وجعلها تجريبية خالصة، كل ما فيها بعدي ومستمد من المعطى الشرعي (الأمر) أو الطبيعي (الخلق).

السهروردي، وبذلك يتبين التناظر بين الجديلتين الخمستين على
المنوال التالي :



وليس معنى ذلك أن الجديلتين متماثلتان في كل شيء، بل معناه أن
التناسب والتناظر بينهما هو تناظر تقابلي يشاكل التناظر التقابلي بين
الاشراقية والرشدية، بما هما الصياغة الفلسفية كعنصر خاص في كلتا الجديلتين

(*) وطبعاً فليس لترتيب الزماني أدنى دور في هذه البنية المعقدة لمنازل الكلي، إذ هي
جميعاً صارت متعاصرة في الوضعية التي وصفنا في هذه الدراسة وخاصة في القرن
الثالث عشر للميلاد، لسابع للهجرة.

التي تتضمنان عناصر أربعة مُعدّة الى كل منهما ، أي ان الرشدية قد صاغت فلسفيا النسق الملانم للمحاولات المتراوحة بين حدّي الخيفية وحدّي الافلاطونية المحدثّة في صياغتها الكلامية. والاشراقية ¹⁰¹ صاغت فلسفيا النسق الملانم للمحاولات المتراوحة بين حدّي الخيفية وحدّي الافلاطونية المحدثّة في صياغتهما الصوفية. للكان نسبة ابن رشد الى الكلام كنسبة أرسطو الى المدارس الطبيعية ذات الميل المادي، قبل سقراط، ونسبة السهروردي، الى التصوف كنسبة أفلاطون الى المدارس الطبيعية ذات الميل المثالي، قبل سقراط مع عكس الاتجاه. ففي حالة أفلاطون وأرسطو كانت فلسفتها غاية المدارس المتقدمة على سقراط، وفي حالة السهروردي وابن رشد صارت فلسفتها بداية هذه المدارس المائلة للمتقدمة على سقراط. ومعنى ذلك أن المسار الفلسفي اليوناني كان ذهابا الى الواقعية. وهو في المسار الفلسفي العربي، صار ذهابا من الواقعية. الأول من اللاواقعية الى الواقعية. والثاني من الواقعية الى اللاواقعية.

ورغم أن الجديلتين ابتعدنا عن حدّي الافلاطونية المحدثّة (الافلاطونية والأرسطية) وعن حدّي الخيفية المحدثّة (الانجيلية والتوراتية)، فإن التناسب التقابلي بينهما يبقى، في بعده الفلسفي، عين التناسب الموجود بين حدي الافلاطونية المحدثّة، أعني بين الافلاطونية والأرسطية. فالتوازي بين عالم الأنوار وعالم الفواسق، ضمن وحدة الوجود الناجمة عن تبعية الثاني للأول عند المتصوفة والسهروردي⁽¹⁰¹⁾، يناسبه بالتقابل التوازي بين عالم الجواهر

(101) السهروردي، حكمة الاشراق، الفقرة 3 من مقدمة المصنف ص 11 ، وهي ليست قاعدة كفره الهوس والحاد ساني وما يُفرضي الى الشرك بالله تعالى وتلوه.

الجرمية وعالم الجواهر العقلية، مع وحدة الوجود الناجمة عن تبعية الأول
لثاني عد المتكلمة وابن رشد⁽¹⁰²⁾، بحيث أن الجوهرية أو القيام بالذات
ينسبها النفس الأول بجميع عناصره إلى الأعيان الروحية ويعتبر كل ما عداها
ظلاً لها في الفواسق أو الأجرام. وعلى العكس ينسب النفس الثاني، بجميع
عناصره، الجوهرية أو القيام بالذات إلى الأعيان المادية ويعتبر كل ما عداها
ظلاً لها في المعرفة الانسانية.

لذلك ستكون المسائل متقابلة في الجديلتين. فإذا سلم الكلام والرشدية
بأن القيام بالذات والجوهرية يعودان إلى الأعيان المحسوسة والصورة الحائية،
فان الشكل يصبح متعلقاً بتفسير وجود الصورة الحائية والفارقة المنطقية،
مشكل المعرفة العقلية والوجود الصوري. وإذا سلم التصوف والاشراق بأن
القيام والجوهرية يعودان إلى الأعيان العقولية والوجود الصوري الفارق،
فان الشكل يصبح متعلقاً بتفسير وجود المادة والحائية الوجودية، مشكل
المعرفة الحسية والوجود المادي.

والحل الذي اختارته الجديلة الأولى هو اعتبار الكلّي الفارق كلياً منطقياً
لا غير، أي أن الفارقة هي الفارقة المنطقية لا غير. وهي إذن محايثة من
ضرب آخر، أنها محايثة في الذهن، بحيث يصبح الكلّي، بما هو مفارق
منطقي، كلياً بالإضافة إلى وجودات أشخاصه الذين هم «ما صدق» مفهومه،
ولكنه شخصي، بما هو موجود من الموجودات، وحال في الذهن، مما يجعله،

(102) ابن رشد، تهافت التهافت ونظرية التسخير والعبودية المطلقة للمأمورين عبودية هي

عين المقوم الوجودي لها، راجع الهامس 92 والاشارة إلى النص الوارد في ص 192.

193 من تهافت التهافت.

هو بدوره، قابلاً لأن يكون أحدَ أشخاص كلي آخر⁽¹⁰³⁾. والحل الذي اختارته الجديلة الثانية هو اعتبار الكلّي المhayث كليا حسياً لا غير، أي أن المhayثة هي المhayثة المنطقية لا غير. ومعنى ذلك أن الكلّي لا يحتاج إلى المhayثة إلا بما هو مدرك ادراكاً حسياً. أما في ذاته فهو مفارق، أي أن عدم المطابقة بين الكلّي في ذاته والكلّي المدرك علة الادراك الانساني المرتبط بالحس. واذن فالثنائية المعرفية، عقل/حس، تعود إلى الوحدة باعتبار أحدهما أصلاً والثاني فرعاً ونسبة الفرع التابع إلى الوهم الانساني أو الادراك الانساني بما هو غير الواحد الحق. وقد يكون التابع الحس و المتبوع العقل أو العكس، وكذلك بالنسبة إلى الوجود المناسب للعقل والحس، وذلك في كلتا الجديلتين، خاصة وأن وحدة الوجود تزيل هذه الثنائية، بشرط رد الادراك الانساني إلى الادراك الالهي، أو رد الادراك الالهي إلى الادراك الانساني، فيكون ادراك الاله مجلياً موجداً، ويكون ادراك الانسان ترقياً واجداً.

لكن الاله والانسان، بما هما موجودان، يفترضان تقدم وجودهما على ادراكهما لذاتهما، فلا يمكن عندئذ أن يكون قيامه مشروطاً بعلمهما له، إلا إذا أخذنا الوجود في معناه اللفظي، أعني العلم. فيكون الاله والانسان جوهرياً أنهما وجود أو وجدان بمعنى ادراك للذات بما هي حضور لذاتها ولما يتبع ذاتها من المتعلقات، كما يقول السهروردي بخصوص الذات الانسانية

(103) ابن سينا، الهيات الشفاء، 1.7، ص 285 - 286. وهذه الصورة (الكلّي الذهني)، وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن النفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها محقول كلي آخر هو بالقياس إليها مثلاً بالقياس إلى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها..

وقياساً عليها الذات الالهية⁽¹⁰⁴⁾، فإذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئاً مدركاً لذاته هو أنايتك، وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنايته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان، وليست جزءاً لأنايتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً، حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبين من هذا الطريق أن الشينية ليست بزائدة على الشاعر. فهو الظاهر لنفسه، ولا مخصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير. فهو نور لنفسه فيكون نوراً محضاً. ومدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وإن فرضت ذاتك إنية تدرك نفسها فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال. فليس إلا ما قلنا،⁽¹⁰⁵⁾ إذا كانت جوهرية الأنا هي كونه مدركاً لأنايته، فالجوهرية هي عين المدركية التي يرمز إليها بالنور، والتي هي جوهر الإلاه بما هو النور القاهر، الإلاه إذن، أناية - أدراك، أنه إذن ذات ربوبية

(104) السهروردي حكمة الاشراف، ص 154، «ومن القواعد الاشرافية أن الممكن الأخص إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الاشراف قد وُجد.... والأنوار الجردة المدبرة في الانسان برهنا على وجودها. والنور القاهر - أعني الجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً».

(105) السهروردي، نفس المرجع ص 112 - 113. وليس أوضح من هذا النص ليلاً على «نشأة الذاتية المتعالية بمعنيها الالهي والانساني في الفلسفة العربية عند ابن سينا والغزالي بوصفهما قد أدركا معناها الفلسفي (أفلوطين) والديني (محمد) وسبيل هذين المؤسسين لتجاوز التقابل بين حدي الافلاطونية المحدثة وحدي الحنيفية المحدثة وبين الفلسفة والدين المتعينين في هذه المقابلة ذات الحدود الأربعة. وهذا هو الرابط بين جميع الافلاطونيات المحدثة والحنيفيات المحدثة وهو سر أخيرتيهما، الجرمانيتين».

متعالية، ليست الموجودات المغايرة لها إلا معقولات هذا الإدراك، وهي ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كلها منه. وما يسمى غاسقا فيها ليس مبدءاً ثانياً. إذ أن السهروردي صراحة قد نفى الجوسية - بل هو مجرد ظل، وهو عينه ما أطلق عليه الغزالي صفة وجه الشيء إلى نفسه، أعني العدم فيه بالمقابل مع وجهه إلى ربه، أعني الوجود منه.

وقد نقد صاحب المثل العقلية الأفلاطونية الجهول إخضاع المعقولات الواقعية إلى الملكات المعرفية - انسانية كانت أو الالهية - واعتبره السر في الابتعاد عن نظرية المثل الأفلاطونية. ويمكن كذلك أن نعتبره السر في الابتعاد عن نظرية القوى الأرسطية. وفعلنا لم يرجع أفلاطون ولا أرسطو الماهيات والوجود باطلاق إلى القيام بالعلم الإلهي أو الانساني، إذ أن ذلك، عندهما، متناقض، لأن ماهية الآله ووجوده - وكذلك بالنسبة إلى الإنسان - يصبحان قائمين بعلمه، فيكون علمه متقدما بالوجود على الوجود، وهو ما لا يقبله عقل سليم (من المنظار الواقعي).

لذلك كان أفلاطون وأرسطو يعتبران العلم تابعا للمعلوم، وذلك عند الآله وعند الإنسان، وهو معنى الواقعية المطلقة، لأنها واقعية لا تستثني أي علم، بما في ذلك العلم الإلهي. وإذا كان الآله أفلاطون يعلم غيره فلأن غيره تام مثله، وهو بعلمه لغيره يعمل مثله. لذلك كان العالم المثيل حصيلة علم العالم المثال، مما يجعل الوجود العالمي، بما هو تكوين، بداية تحريك لثبات المثل، وانتقالاً إلى شبه دهرية ذاتية متعالية يكون فيها وجود العالم تحقّقاً لذات الآله، لكانّ إيجاد المثل تجلّ الإلهي. ويقابل ذلك دهرية موضوعية متعالية يكون فيها وجود العلم تحقّقاً للموضوع العالمي، لكانّ إدراك المثل تفعّل عالمي. أي أن الأولى تذهب من العلم إلى العالم، من علم الآله إلى وجود العالم. والثانية تذهب من العالم إلى العلم، من وجود العالم إلى علم الآله. لكن الدهابين ساكنان، لأن التركيز ليس على هذا الذهاب من البداية إلى الغاية في الاتجاهين، بل على الحدين، البداية والغاية.

ولم يصبح التركيز على المسارين الآ في تقازيح الخمسين، حيث مكنت نظرية وحدة الوجود من اعتبار البداية والغاية والمسار الواصل بينهما شيئا واحدا هو ذات تتموضع بالتجلي عند مخمس الاشراق والتصوف، وموضوع يتدوّث بالتحلل عند مخمس الرشدية والكلام. مما يجعلنا مجزوم، بلا مجازفة، بأن الواقعية الثابتة، بما هي منزلة للكلّي، قد استعبط عنها بديلين ، أحدهما وضع أسس الذاتية الربوبية المتعالية إيجابا، والذاتية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الاشراق والتصوف)، والثاني وضع أسس الموضوعية الربوبية المتعالية إيجابا، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الرشدية والكلام).

* * * *

ويمكن الآن أن نُؤوّل تقازيح الجديلتين، بالاستناد الى رد الثنائية الى الوحدة باعتبار العقل أصلاً والحس فرعاً (والوجود المناسب لهما) أو العكس، وذلك أما بالاضافة الى الالاه أو الى الانسان، رداً ينطلق من الذاتية المتعالية (الاشراق والتصوف) أو من الموضوعية المتعالية (الرشدية والكلام). وذلك بالصورة التالية :

I . مخمس الاشراق والتصوف :

I . 1 . الذاتية الناسوتية المتعالية السالبة :

(أ) علم الانسان أو الادراك الانساني وهمّ خلاق للتعدد العقلي والحسي. أما في ذاته، فالوجود الحق واحد لا تعدّد فيه ، ابن سبعين.

(ب) علم الانسان أو الادراك الانساني وهمّ خلاق للوحدة العقلية المعرفية. أما في ذاته، فالوجود الحق ميلان واحد لا ثبات فيه ، التلمساني.

I - 2 . الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة ،

- (أ) علم الآلاء أو الإدراك الإلهي خلاقٌ للتعدد العقلي، بما هو تجليات الذات الإلهية التي عينها العالم المحسوس ، ابن عربي .
(ب) علم الآلاء أو الإدراك الإلهي خلاقٌ للتعدد الحسي، بما هو تجليات الذات الإلهية التي عينها العالم المعقول ، القونوي .

أما البعد الخامس الغائب، والذي يسعى إليه السهروردي فهو الوجود المطلق غير الإضافي إلى الإدراك الإنساني والإدراك الإلهي، والذي هو عند أفلاطون الخير، وعند السهروردي الإدراك للسه، أو ما يرمز إليه بالنور أو بالحضور . الذات . وهذا الإدراك لا يقوم بغيره، إذ هو عين القيومية، بمعنى اليقظة المطلقة والحضور⁽¹⁰⁶⁾ .

II - مخمس الرشدية والكلام ،

II - 1 . الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة ،

- (أ) ما هو ليس موجوداً بالنسبة إلى العلم الإنساني المحسوس شيء ، شيئية المهدوم . الوجود في ذاته أو الماهيات متعددة ومتقدمة على الوجود الإضافي ، أبو هاشم الجبائي .
(ب) ما هو ليس موجوداً بالنسبة إلى العلم الإنساني المعقول ، لا شيء . الوجود في ذاته هو الوجود الموجب للآلاء وصفاته ، أبو الحسن الأشعري .

II - 2 . الموضوعية اللاهوتية الموجبة ،

- (أ) علم الآلاء أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الطبيعي

(106) وهو المعنى الصوفي الوجودي لأية الكرسي من القرآن الكريم ، الحياة والقيومية والحضور وعدم الفيبة والإدراك بما هو نور خلاق ، وتلك هي الذاتية الربوبية المتعالية التي تعد الموجودات مجرد توابيع لإدراكها لذاتها .

ويتبعه المعطى الشريعي لأن الطبيعة بماديتها هي المشينة الالهية
عينها : ابن حزم⁽¹⁰⁷⁾.

(ب) علم الالاه أو الادراك الالهي هو عين المعطى الشريعي
ويتبعه المعطى الطبيعي، لأن الشريعة بماديتها هي المشينة الالهية
عينها : ابن حنبل⁽¹⁰⁸⁾.

أما البعد الخامس الغائب والذي يسعى إليه ابن رشد فهو الوجود المطلق
غير الاضافي الى الادراك الانساني والادراك الالهي، والذي هو عند أرسطو
الجوهر، وعند ابن رشد التفعّل أو ما يرمز اليه بالشوق الجوهرى للتفعّل
وللغاية العقلية الخالصة، وهو ما يعارض به ابن رشد دهرية الصابئة ،⁽¹⁰⁹⁾
وهكذا ينبغي أن يفهم في محركات الأجرام السماوية انها محركة على
الوجهين من غير أن تتعدد. فمن حيث تلك المعقولات صور لها هي محركة

(107) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي المشار اليها سابقا، وخاصة الفقرات 41
الى 51.

(108) أو هي الامر، راجع الهامش 98 (حيث عللنا السر في التوافق بين الخنبلية والقونية
رغم كون أحدهما كلاما والثانية تصوفا) ذلك أن قدم القرآن بما هو الامر المخبر عن
حدّث العالم بما هو الخلق المُخَبَّر عنه يرتبطان بعلاقة من جنس العلاقة التي مجدهما بين
المثال والمثول، فاحدث (العالم) بما هو مذكور في القديم (القرآن) يشارك في القدم
في علم الله وتلك هي المثالية المتقدمة على المثولية.

(109) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص 1633 - 1634 ، ولذلك كان
هذا الموضوع مزلة العلماء، وذلك أنه اذا تبين أن هذا الجسم أزلي في جوهره فقد
يمكن أن يظن أنه ليس يحتاج في هذا الوجود الى ادخل مبدأ غيره هو اشرف منه.
وذلك أنه قد يظن أن قولنا كل قوة في جسم فهي متناهية ليس هو صادقا الآ على
الأجسام الهولونية الكائنة الفاسدة. أما ان وجدنا هاهنا جرم أزلي (مكذا) في
جوهره فقد يظن أنه يلزم أن تكون قوته المحركة أزلية التحريك. وفي هذا الموضوع
زلت الصابئة وعلماؤهما..

على طريق الفاعل، ومن حيث هي غايات لها تتحرك عنها على وجه الشوق. فان قيل اذا كان ما يتصور من تلك الصور هو وجودها فما حاجتها الى الحركة، فانه لو كان تصور الصانع للبخزاة هو وجود البخزاة لما تحرك الى فعل البخزاة ؟ فنقول ، انها انما تتحرك لانها تعقل من انفسها ان كمالها وجوهرها انما هو في الحركة مثل ما يعقل الذي يتحرك ليحفظ صحته ان حفظ صحته انما هو بالحركة. وايضا فانها تعقل ان حركتها هو سبب ليخرج ما هو بالقوة في تلك الصور المفارقة الى الفعل، وهي الصور الهيولانية. فانه يشبه ان يكون لهذه الصور وجودان ، وجود بالفعل وهو الوجود الهيولاني الذي لها، ووجود بالقوة وهو الوجود الذي لها في تلك الصور. واعني بالقوة هاهنا مثل ما تقول ان الصور الصناعية لها وجود بالفعل في الهيولى ووجود بالقوة في نفس الصانع⁽¹¹⁰⁾. وعلينا الا نعجب من نسبة الوجود بالفعل الى الصور الهيولانية والوجود بالقوة الى الصور التي قاسها على التي في ذهن الصانع، بما هي غاية، وهي هنا في عقل الالاه بما هو محرك تحريك غاية، ناسبا تحريك الفاعل الى الصور الهيولانية المهيئة للأجرام السماوية. لذلك وصفنا هذه الدهرية الرشدية بكونها دهريّة التَّدَوُّنِ تَدَوُّنِ العالم في الالاه، المقابلة لدهرية السهروردي، بما هي دهريّة تموضع الالاه في العالم.

ان هذه الموازنة التقابلية أو التناظر المعكوس بين نظريتي «الوجود - المحركة، في الجديلتين تبين وحدة البنية، رغم ازدواج الصياغة، فهي بنية

(110) ابن رشد، نفس المرجع، مقالة اللام ص 1595 - 1596.

التموضع اللازماني للذات الالهية في العالم والانسان⁽¹¹¹⁾، أو بنية التدوت اللازماني للعالم في الانسان وفي الاله⁽¹¹²⁾. وفي الحالتين نجد أن عملية التموضع الصادرة من الذات الالهية أو الانسانية، وعملية التدوت الصادرة من الموضوع العالي والانساني نموذجها التفسيري مُستمد من المعرفة، بما هي تأمل خلاق. وفي الحالة الأولى يخلق التأمل ما دونه، وفي الحالة الثانية تحقق القوة ذاتها بتأمل ما فوقها أو بالشوق اليه. لذلك كانت علاقة التموضع أساسا لنظرية وحدة الوجود، وكانت علاقة التدوت أساسا لوحدة الشهود. إذ أن ما به يتحد الاله والعالم هو وجود الأول في الثاني بوصفه تجليّه، وما به يتحد الاله والعالم هو شهود الثاني للأول بوصفه فعله وغايته.

ولعل عنصر الوحدة في هذا النموذج التفسيري الناتج عن دور العلم البرزخ - علم نفس المعرفة - هو احدي مسائل علم المناظر ذات الدور الكبير

(111) ابن تيمية، الفتاوي XI ، ويقولون ، النصراني إنما كفرنا لما حصوا المسيح بأنه هو الله. ولو عذبوا لما كفروا. وكذلك يقولون في عباد الاصنام ، إنما أخطأوا لما عبدوا بعض المظاهر دون بعض. فلو عبدوا الجميع لما أخطأوا عندهم،، ص 242 - 243

(112) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يوسف كرم و.ج. شللا وا. جوسن اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت والمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة 1980، الفصل 30 ، القول في اتصال النفوس بعضها ببعض ص 119 - 120 . وكذلك تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين دار الاندلس، الطبعة الأولى 1981 وفيه يبين الفارابي التدوت في الاله وهو تدوت موصول الى المدينة الفاضلة، أعني الى المسياسة المستندة الى العلم النظري الذي هو تدوت العالم والانسان بما هو طبيعي متعال الى ما بعد الطبيعي، وهو المقصود بالارتقاء الى العقل والتدوت، فيتخلص من الخضوع الى الضرورة ليبلغ الى الحرية.

في نظرية الوجود الاشراقية ونظرية المعرفة الرشدية، أعني دور النور ومصدره في عملية الابصار. وقد صيغت المسألة منّاظرياً في شكل مقابلة بين النظرية الافلاطونية والنظرية الارسطية حول علة الابصار ومصدره⁽¹¹³⁾. ويعيدنا هذا الدور المنسوب الى النور في الإبصار (ومصدره من المُبصر الى المُبصر أو العكس) الى اشكالية الكلي وجوهر الصراع بين حديّ الافلاطونية المهدّنة (افلاطون وأرسطو)، وحديّ الخنيفية المهدّنة (عيسى وموسى).

فبالنسبة الى الحدين الثابتهين من هذين الزوجين (أرسطو وموسى) يكون الابصار، بما هو نموذج المعرفة (العقلية أو العقلية)، بالتلقي من الخارج. ولهذه المسألة بعدان في الاستمولوجيا الارسطية، بعد مناظري أثبت ابن الهيثم، أعني علم طبيعة الإبصار والشعاع المناظري، وبعد يتعلق بنظرية المعرفة، ويعود الى دور العقل الفعّال بما هو مثبته بدور النور في علاقته بالألوان في المشف⁽¹¹⁴⁾.

أما بالنسبة الى الحدين الأولين من هذين الزوجين (افلاطون وعيسى) فالإبصار يكون، بما هو نموذج الوجود والمعرفة (في العقل والنقل) بالصدر من الداخل. ولهذه المسألة بعدان في الاستمولوجيا الافلاطونية، بعد مناظري دحضه ابن الهيثم، وبعد يتعلق بنظرية المعرفة والوجود، ويعود الى نظرية الخير بما هو مثبته بدور الاشراق النوري في ظلمة العدم⁽¹¹⁵⁾.

(113) ابن الهيثم، كتاب المناظر تحقيق عبد الحميد صبره السلسلة التراثية عدد 4 الكويت 1982 ص 60 - 63.

(114) ابن رشد، شرح كتاب النفس، عن بيار دو هام، مصادر الفلسفة العربية نقل أبي يعرب ص 323، «إن نسبة العقل الفعّال الى العقل بالقوة هي نسبة النور الى الوسط المشف..»

(115) السهروردي، حكمة الاشراق، الفصل الثالث من المقالة الأولى الفقرة 109 ص 107 - 109.

ولما كان الفعل المطلق، في الميتافيزيقا الأرسطية، «عقلا يعقل ذاته، يحرك تحريك غاية، صار التفعّل من جنس التعقل وأصبح الشوق الطبيعي المحرّك تعقّلاً واعياً ومعرفياً، عند الانسان والأفلاك، وغير واع وطبائع في ما دون القمر. وذلك هو المقصود بالتّذوّن العالمي والانساني في الآلاه، خاصة بعد أن أصبح في الغمّس الكلامي الرشدي لا يفعل فعلاً غاية فقط، بل وكذلك فعلاً البدائية. واذن فالمثال المستمد من نظرية الإبصار ودورّ النور في هذه الجديلة المقابلة للاشراق واصصوف يعيداننا الى المنبع الواحد في الجديلتين، أعني جَوْهَرَةَ نظريات العلم البرزخ، علم نفس المعرفة، وتحوّل نظرية المعرفة الى نظرية الوجود للتوحيد بين العقل والوجود في الغاية عند أرسطو والجديلة الرشدية الكلامية، وفي البداية عند أفلاطون والجديلة الاشراقية الصوفية.

لكن الواقعية الافلاطونية الأرسطية، بما هي واقعية الكلي الطبيعي، والواقعية الانجيلية التوراتية، بما هي واقعية الكلي الشريعي، أصبحتا، في الجديلتين، وبفضل وحدة الوجود بالنسبة الى الاشراق والتصوف، ووحدة الشهود بالنسبة الى الرشدية والكلام، من جنس المثالية بالمعنى الحديث للكلمة، أي ان ما عد الآلاه كلّ لا يقوم الا بعلم الآلاه، ومن ثم فهو ليس ذا قيام ذاتي، بما يفقده الواقعية المطلقة، ويجعله حصيلة فعل العقل المدرك

له، وليس فاعلا فيه، وذلك على الأقل بالنسبة الى العقل الالهي ايجابا، والى العقل الانساني سلبا، كما اثبتنا ذلك في هذا الفصل، بما يخول لنا القول بنشأة الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة، والذاتية الناسوتية المتعالية السالبة⁽¹¹⁶⁾ وماظرتيهما، أعني الموضوعية العالمية المتعالية الموجبة، والموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة⁽¹¹⁷⁾.

(116) وقد تحدث بعض الاشراقيين عن ذاتية ناسوتية متعالية موجبة على الأقل في البحث (فضلا عن السالبة التي تمكن من وضع الوجود معدوما).

- (1) الغزالي، المطنون به على شهر أهله، دار الكتب العلمية بيروت 1986 ص 159 وما بعدها (فصل في الجنان) وخاصة ص 160، الفكر اخلاق الذي يوجد كل ما يتصوره بمجرد تصوره ايجادا فعليا وليس بمجرد توهم. بل ان بعض المتصوفة يفسرون الكرامات بمثل هذه القدرة الابداعية بمجرد العزم والتصور.
- (2) السهروردي، حكمة الاشراق، المقالة الخامسة الفصل الثالث الفقرة 244. قدرة النفوس على ايجاد المثل المعلقة الفقرة 245.

(117) الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة هي شرط الموضوعية العالمية الموجبة، بل ان من شرط هذه الموضوعية، الموضوعية اللاهوتية السالبة كذلك. اذ لو كان للعقل المتفعل، مثلا، صورة ذاتية تخصه لمنعته من ادراك الوجود العالي الموضوعي على ما هو عليه، واذن فمن شروط كون العالم له ما هو عليه ذاتيا أن يكون مَدْرَكُهُ (الاما كان أو انسانا) بحيث لا تمنع ذاته ادراك هذا الماهو عليه، الذي للعالم، من هنا نفهم امرين،

- * الأول هو حَقْلُ العقل الالهي من عدا ذاته والآ صار متفعلا، واذن فشرط عدم انفعاله بالوجود الموضوعي للعالم ألا يكون به عالما.
- * الثاني هو حَقْلُ العقل الانساني من ذاته ليفرغ للعالم اذ ان ذاته هي في الحقيقة صور العالم بعد أن تصير فيه بالفعل، الانسان هو، قبل حصولها بالفعل فيه، صور العالم المسلوبة، وهو، بعد ذلك، هذه الصور وقد صارت بالفعل، واذن لذاته كلا شيء ا

فاما غياب العالم لتحضر ذات الالاه الى ذاتها بلا شيء يشوبها من خارج، وإما غياب الذات لتحضر العالم الى ذات الانسان بلا شيء يشوبه من داخل ا من هنا كان العقل المتفعل عريا عن الصور كالمادة الاولى، ومستعدا اليها جميعا، وكان العقل الالهي عريا عن الصور عدا ذاته التي لعلها لا صورية لها اطلاقا ا

الخاتمة

I - منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية

وهكذا، فإن السعي إلى تخليص الافلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الافلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثنى (الرشدية والاشراقية)، التقى بالسعي إلى تخليص الانجيلية من التوراتية أو التوراتية من الانجيلية، سواء بالوصل الجامع (الاشعرية والبهشية)، أو بالفصل المستثنى (الكلام الثاني - الرازوية -، والتصوف الثاني - الابن عربية - المتأخرين)، فاتحدت الافلاطونية المهددة والحنيفية المهددة في جديلتين عادتا بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتين حدي الأولى، وإلى ما قبل الدينتين حدي الثانية، حتى لكان حركة الفكر انتهت إلى تَوَحُّدٍ مَمَحُوٍّ زالت فيه الحلول الافلاطونية، والأرسطية، والانجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية ولما بعدهما الفلسفي (الافلاطونية المهددة العربية) ولما بعدهما الديني (الحنيفية المهددة العربية).

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الافلاطونية عودة إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الانجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك تصبح الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي

ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعيةً تجاوزت، بالتراجع، الافلاطونية المحدثة وحدّيتها (افلاطون وأرسطو) الى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والخيفية المحدثة وحدّيتها (الانجيل والتوراة) الى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، وهما تراجعان كشفًا ما كان ينغر هذه الحدود الأربعة (الافلاطونية والأرسطية والتوراتية والانجيلية) ومركباتها (الافلاطونية المحدثة بأشكالها، والخيفية المحدثة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية للمنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية للمنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليُصبح محرّكًا فعليًا للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول الى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفيةً، أعني الى تناف ذاتي لكل منهما في ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له، أعني انه تناف ذاتي في الافلاطونية المحدثة على حدة، وفي الخيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، اذ هي تتحدّد تاريخيًا، وتزعم ما تُحدّدُه لا . تاريخيًا متعاليًا على عملية تحديده. فالكلبي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وادراكه تاريخيان ، وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللافلاطونية المحدثة بجميع اشكالها خاصة. وما كانت الافلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الانساني (اذ هي غاية الفكر اليوناني ، أ.م. الهلنستية ، وغاية الفكر العربي ، أ.م. العربية ، وغاية الفكر اللاتيني ، أ.م. اللاتينية ، وغاية الفكر الجرمانى ، أ.م. الجرمانية ، وتلك هي الافلاطونيات المحدثة التي اشرنا اليها في المقدمة)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. اذ هي تتحدّد لا تاريخيًا (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تُحدّدُه تاريخيًا مُتَدَانٍ عن عملية تحديده، فالكلبي

الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا اطلاق له، رغم أن تحديده لا تاريخي ، وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثه بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول نفس ما قلناه عن الافلاطونية المحدثه ، فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثه، كانت توراثية محدثة قبل الاسلام، ثم صارت توراثية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). واذن فجوهر الحنيفية المحدثه كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولا تاريخية علمه (الوحي).

إن التنافي الاهلي، في الأولى، هو تنافي لا تاريخية العلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الاهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية العلوم العملي، ولا تاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون اذن حول طبيعة العلوم في النظر والعمل وحول طبيعة علمها وهو صدام لا قرار له ، فما أن يتعقد حتى ينحل، وما أن ينحل حتى يتعقد، كما وصفنا.

لذلك كانت مادة الرسالة وغرضها تحليل هذه التنافيات الدافعة الى الحل والعقد، والعقد والحل المتواليين الى ما لا نهاية، رجوعا الى الشروط، وانطلاقا الى النتائج، الى أن تم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني ، أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والوحي به نسبي)، والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والعلوم مطلق). وما التجرد والتحجر في كل منهما إلا النتيجة الحتمية لفعل الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (اذ لا يمكن أن تنسب الوحي ونطلق الوحي به)، أو لفعل المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (اذ لا يمكن أن تنسب العلوم ونطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي الى اللاتاريخي، في الحالتين، اما باطلاق الوحي به ليطابق الوحي، أو باطلاق العلم ليطابق العلوم.

ولما كان أرسطو قد سعى الى تنصيب شكل العلم، في صدامه مع افلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الابقاء على اطلاق المضمون (واقعية الكلبي)، فانه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع افلاطونية مُحَدَّثَة. ولما كان عيسى قد سعى الى تنصيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد النص في الشرائع)، مع الابقاء على اطلاق الشكل، فانه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية مُحَدَّثَة. وبمجرد تحقق الافلاطونية المحدثة (الفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداما لن ينتهي الا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على حدة، ثم في لقائهما⁽¹⁾ ، وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية في

(1) اذ ان نسبة الافلاطونية المحدثة الى حديثها (الافلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفية المحدثة (او الاسلام) الى حديثها (الانجيلية والتوراتية). واذن فالفلوطين ومحمد، بتجاوزهما حديثي ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد اثبتا ان طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مُقَابِلَة ، الفلوطين جعل الفلسفة ديناً، ومحمد جعل الدين فلسفة. الاول جعل الدين غاية الفلسفة بعتم العلم، فكتّبه. والثاني جعل الدين فلسفة يحتم الوحي فكتّبه. ولما كان العلم يجب الا يُعْتَمَد ، صار ما فعله الفلوطين اخراجا للانسان من التاريخ علماً وعيلاً، باطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يُعْتَمَد ، صار ما فعله محمد ارجاعاً للانسان الى التاريخ علماً وعيلاً. ولان الانسانية لم تصر تاريخية فعلاً الا بفضل الحمديّة، رغم معي الشيعة الى اخراجه منها بالعودة الى اطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الامامة العوض عن محتم الوحي، وسعي السنة الى اخراجه منها بالعودة الى اطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعا لثبات الشكل واطلاقه (الامامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعا لثبات المضمون واطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الامام والعلم اللدني) ، عتم العلم بخروج الى اللاتاريخية، محتم الوحي دخول الى التاريخية. وتاريخ الفكر العربي هو تاريخ هذا الصدام الذي حاولنا وصفه في الرسالة. بل أن تاريخ الإنسانية منذ ذلك صار لا يستطيع الخروج عن ذلك مهما حاول الخروج عليه.

مرحلتني الوصل والفصل بفضل اللقاء الصدامي بين الافلاطونية المحدثه
والخنيقيه المحدثه العربيتين .

(1) فالافلاطونية المحدثه كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم،
وبعدهم⁽²⁾، ذاتية المراوحة بين ما اعتبرته حدين لها من وجهه نظرها اليهما،
اعني افلاطون وأرسطو كما صارا فيها، بحيث ان تاريخ الفلسفه
الانساني كله كان وما يزال افلاطونيا محدثا بهذا المعنى ايجابا
أو سلبا، M حتى المتقدم عليها لم يصلنا الا محرفا بمنظارها⁽³⁾.
واذن فكون الفكر الفلسفي العربي كان كما نعلم، لم يكن
لعامة أصابته، أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الفلسفي الانساني
كله كان وما يزال كذلك ، أما افلاطوني محدث ايجابا، أو
بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

(2) اعني الهلنستية، والصربية واللاتينية والجرمانية وهي المحاولات المعلومة اليوم والتي
سعت الى بناء النسق الفلسفي بمنظار افلاطوني محدث يتجاوز الصدام بين الافلاطونية
والأرسطية.

(3) لا أحد ينكر ان أعمال أرسطو نفسها وشروحها خاصة لم تظهر الا في مناخ
افلاطوني محدث (راجع مثلا مقدمة تريكو الترجمة الفرنسية لما بعد الطبيعة). أما
أعمال افلاطون وشروحها فحدث ولا حرج.

(2) والحنيفية المهدئة كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم،
وبعدهم⁽⁴⁾، ذاتية المرافحة بين ما اعتبرته حدّين لها من وجهة نظرهما اليهما،
أعني موسى وعيسى كما صارا فيها، بحيث أن تاريخ الدين الانساني كلّ كان
وما يزال حنيفيا محدثا بهذا المعنى إيجابا أو سلبا، إذ حتى المتقدم عليها لم
يصلنا إلا محرّفا بمنظارها⁽⁵⁾. واذن فكون الفكر الديني العربي كان

(4) وكان التوازي يقتضي أن نسمّي الحنيفية المهدئة توراثية محدثة، قياسا على الافلاطونية
المهدئة المهدئة، حتى تستقيم وحدة التسمية على الاسلام وما تقدم عليه وما تأخر. فنميز
بين التوراتية المهدئة الهلنستية، والعربية، واللاتينية، والجرمانية، والأولى هي المسيحية
الشرقية والثانية هي الاسلام، والثالثة هي المسيحية الغربية اللاتينية، والرابعة هي
الاصلاح الجرمانى للدين المسيحي. لكن اسم الحنيفية المهدئة هو الذي نفضله، لكون
التسمية وردت في القرآن بهذا المعنى، ولأن المقصود أساسا هو النسق المهدّي للدين،
قياسا على النسق الافلوطيني للفلسفة، ثم ان التوراتية المهدئة الشرقية المتقدمة على
الاسلام قد يُظن بها الحركة الفيلونية، وهو ما لا يمكن أن نقبل به، لسببين ،
* أولا لتقدم الحركة الفيلونية على الفكر المسيحي بحيث انها لا يمكن أن تكون متراوحة
بين امرين أحدهما وجد بعدها.

* والثاني لانتصار الحركة الفيلونية على التأويل الافلاطوني للتوراة والتوراتي
للافلاطونية.

لذلك فإن التعبير الفعلي لما فعله افلوطين في الفلسفة هو ما فعله محمد في الدين ،
الحنيفية المهدئة، بل ان هذا أكثر جذرية. إذ أن عمل افلوطين عودة الى افلاطون بتخطي
أرسطو، وعمل محمد ليس عودة الى موسى بتخطي عيسى فحسب بل هو عودة الى
إبراهيم بل الى آدم !

(5) واذن، فخلافا للظاهر، كان الاسلام بداية الدور الكوني للأديان السماوية، أي ان المسيحية،
رغم تقدمها عليه زمانا، لم تصبح فعلا محرّكة للتاريخ إلا بعده، وبفضل صدامها معه ،
الأول، عند حربه عليها والثاني عند حربها عليه. إذ، منذئذ، صارت المسيحية دينا
تاريخيا بحق، لكونه أصبح دولة وسياسة، ولم يبق مجرد كنيسة روحية، راجع ابن
خلدون، المقدمة فصل البابا والكومن المقدمة III. 33. ص 408 - 416.

كما نعلم لم يكن لعامة أصابته أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الديني الانساني كله كان وما يزال كذلك ، اما حنيفي مُحدّث ايجابا، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

(3) ولعل أهم اضافة يمكن نسبتها الى المرحلة العربية - فضلا عن الخنيفية المحدثه - هي اطلاق المزاجية بين المراوحتين، بفضل اللقاء الصدامي بين الافلاطونية المحدثه والخنيفية المحدثه، اطلاقاً أدى الى وضع اشكالية الكلي النظري والكلي العملي، بصورة جعلت حلّها يصبح مُمتنعاً، بدون تحديد منزلة الانسان، بما هو سيد للطبيعة والشرعية، بعد أن كان عبداً للثانية (قبل ختم الوحي ، محمد)، وعبداً للأولى (منذ ختم العلم ، افلاطون)، وذلك بنقله من الواقعية في النظر والعمل الى الاسمية فيهما، اسمية لاهوتية أولاً، ثم انسانية أخيراً، بفضل الاستعاضة عن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ الخارجين عن الطبيعة والتاريخ، بالطبيعة والتاريخ المستوعبين لهما.

(4) واذن فمن سجع الرأي الابقاء على المقابلات الزائفة بين «النحن»، و«الآخرين»، وما يتولد عنها من صراعات وهمية. اذ بمجرد الارتفاع الى المستوى الفلسفي والديني من النظر والعمل، تزول الأنانية والآخرية زوالاً سالباً على الأقل، اذا لم يكن موجباً. والزوال الموجب هو عدم التقوقع على الظرفيات الثقافية نحو بّنى التاريخ الانساني العامة بحسب التعيّن التاريخي الذي ليس فيه من هذه الأمة أو تلك الا ما يقتضيه ما فيه من ماضي فاعل، أو ما ليس فيه من مستقبل مَلائم. وبذلك نخلّص التاريخ الانساني من أوهام العبقريات العنصرية، والاحتمليات البيولوجية. فكون الحضارة بدأت في الشرق لا علاقة له بالخصائص العرقية، الا اذا جعلناها

هي بدورها وليدة صَدَف المعطى الطبيعي الجغرافي والمناخي (الأودية، الطقس الخ ...) ⁽⁶⁾. وكون الحضارة اليوم مزدهرة في الغرب لا علاقة له بخصائص الغربيين، إلا إذا ملنا إلى نفس التفسير. وبين ما في التفسيرين من قصور نظري وسخافة رأي. والنمرة العنصرية صدرت عن الصدفة الأولى عند أصحاب الفلسفة الإشرافية في الشرق ⁽⁷⁾، واستؤنفت عند نظرائهم في الغرب، أعني أصحاب الافلاطونية المحدثة الجرمانية ⁽⁸⁾.

5) وما كنا لنعني بمثل هذه الأساطير في تأويل تاريخ الفكر الانساني، لو لم تكن ذات علاقة بموضوعنا من طريقين ، * من طريق تزييفها للتاريخ الانساني بحيث تحدثت، كما هي طبيعتها، مجرد أساس عقدي لجبر الكسر الغربي في محاولاته لتحديد التحقيب التاريخي من ذاته كمركز.

(6) والمعلوم أن فاعلية العامل الطبيعي تكون في بداية التاريخ أكبر منها في مراحله الموالية وذلك لسببين ،

* الأول عدمي ، وهو ضآله الزاد الثقافي الانساني أعني لعدم وجود الخبرة الانسانية الكافية للسيطرة على العوامل الطبيعية بالنظر وتطبيقاته، وبالعامل وتطبيقاته.

* الثاني وجودي ، وهو ثراء الزاد الطبيعي الذي لم يستنفذه الانسان بعد لقلّة عدد البشر أولا، وبساطة وسائل الاستغلال ثانيا.

واذن فالحضارة، بهذا المعنى، كان من المفروض أن تبدأ حيث تكون ثروات الطبيعة في متناول اليد بلا جهد كبير، وحيث يكون المناخ مساعدا باعتداله على الاستقرار والاتصال الحضاري. لكن هذا من الصدف الجغرافية التاريخية التي لا فضل فيها لأحد على أحد. فلا معنى إذن للتفسير العرقي للتاريخ إذ العرق نفسه حصيلة تاريخية حددتها ظروف الانطلاق الأولى، وهي جغرافية منافية بالأساس.

(7) راجع قصة الغربة الغربية للسهروردي، الأعمال ص 274 - 297.

(8) وهو ما يعني أن الافلاطونية المحدثة الجرمانية ذات الميل الإشرافي (الهيكلية خاصة) تعتمد كذلك على نفس التأويل الجغرافي للتاريخ ، راجع هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المقدمة ص 82 - 86 من الترجمة الفرنسية.

Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire - Vrin Paris 1967.

* من طريق فهم آلياتها كما حددها ابن خلدون في المقدمة، عندما أرجعها الى مغالطات نفسية تنفي الغالب اما بالاقتداء أو بالترفع؛ وهي، في هذه الحالة، مغالطات غريبة اما نقيًا لغيره بالاقتداء المستوعب (وذلك ما حدث باستيعاب أديان الشرق)، أو بالترفع الرفض (وذلك ما حدث بزعم العودة الى المعين اليوناني، رفضا للاعتراف بالتأثير العربي في بداية النهضة).

وطبعًا لا يمكن أن ننهي عن خلق ونأتي مثله، فاجتبر الذي نسعى اليه لا يعتمد لا على الاقتداء المستوعب، ولا على الترفع الكاذب، بل - بعد علم ما الخلل منهما - هو سعي لا يبرز وحدة التاريخ الانساني الفلسفي والديني منذ العهد الهلنستي الى الآن، وهي وحدة لعلها متقدمة على العهد الهلنستي، لكونها هي المعللة لوجوده هو بدوره⁽⁹⁾.

* * * *

ولعل من أهم نتائج بحثنا الجدول الذي لمنطق نشأة المذاهب بتقارب الحدود الى الإتصال، وبتباعدها الى الانفصال - ساءة مذاهب الفكر الديني ونشأة مذاهب الفكر الفلسفي العربية. ولم يكن هذا نطق حركة فوقيّة متعالية على

(9) أي أن الحضارة الانسانية في المشرق بأقطابها الأربعة - بابل، مصر، فينيقية، اليونان - كانت قد حددت جميع المعادلات الانسانية الناتجة عن النظر وتطبيقاته (التعامل مع الطبيعة عبادة لها أو سيادة عليها)، والعمل وتطبيقاته (التعامل مع الشريعة عبادة لها أو سيادة عليها)، وكل ما تلا ذلك من التاريخ الانساني سيتحدد بتلك المعادلات إيجابا (المواصلة والتطوير)، أو سلبا (المفاصلة والتثوير).

الظرفيات التاريخية، بل هي قد تعينت تاريخياً، فصارت صورة لهذه الظرفيات، حتى وكأنها قانونُ التوالد بالقسمة الحلقوية، فالنظر والعمل الانسانيان كانا وما يزالان خاضعينَ لمرجعتين، أحدهما يمثل المرجع الصورة والثاني المرجع المادة. فأما المرجع الصورة فهو السند الذي تُستمد منه المبادئ والنظريات، أعني، في مثالنا هذا، المدونة الدينية (القرآن والسنة وعلومهما)، والمدونة الفلسفية (الفلسفة وعلومها) اللتين يستند اليهما النظر والعمل. وأما المرجع المادة فهو الشيء، الذي يستهدفه النظر والعمل، ويحتكم اليه، في الغاية، لتأويل المرجع الصورة وتغييره. وبذلك يكون النظر والعمل متراوحيين دائماً، وفي جميع الحضارات، بين المرجع الصورة والمرجع المادة، ومفترقين لكل منهما بالاحتكام إلى الآخر، ومتغيرين هما بدورهما في عملية التراوح التغيرية بين المرجعين. وتلك هي عملية التكوين المستمر للتراث النظري والعملية في المستوى الرمزي والمستوى التطبيقي كوساطة دائمة، إلى حد الشبه بالآلة القاطرة بين المرجعتين تأويلاً للأول بالثاني، وتفسيراً للثاني بالأول⁽¹⁰⁾. ولم يشذ تاريخ الفكر العربي عن هذا المنطق العام لعمل الفعاليات النظرية والعملية في المجتمعات البشرية. لكن تميزه المحدّد لدوره في التاريخ الانساني سيّداً عليه طيلة لحظة الوسيطة، إلى خاصّة من بلوغ الازدواج في المرجع الصورة إلى الانفجار، بين مسعى السيادة على الطبيعة بعبادة الشريعة (الخنيقية المحدثة)، ومسعى السيادة على الشريعة بعبادة

(10) ويعتبر ابن خلدون هذه الجدلية مصدراً لقتل الثقافي للطبيعي، إذ كلما تقدم الزمان تزايد الأول، وتناقص الثاني، إلى أن تضمحل القوى الطبيعية الحيوية عند الذات الفاعلة والاقتصادية في المحيط الطبيعي. وطبعاً اقتصر ابن خلدون على قتل الحضارة للفرد والدولة، ولم يطردها على التاريخ الانساني باطلاق. وتمثل الاستنفاثات البدوية شرط العودة إلى المعين الحيوي الطبيعي.

الطبيعة (الافلاطونية المحدثة)، وانفراط العقد في السیادتین والعبادتین الى حدود الغلیان البرکانی الذي وصفنا فی الرسالة، والذي كان من نتائجہ تحديدُ البنى العامة للتاریخ الانسانی تحديداً صریحاً، لم یزل الى الآن فاعلاً فی الوجود التاریخی الإنسانی.

(1) فالمرجع الصورة، بما هو مدونه دینیة كان، هو بدوره، مادةً خاماً يؤدي وظيفة الصورة، رغم عدم انصوّاره، فاصبح التعاملُ به مع المرجع المادة مناسبةً لتصويره هو بدوره، وهو ما نعنيه بتجربة تكوين العلوم العقلية وتنقيتها. وهذه هي «التجربة - الطرف - التاریخی، المحددة لخاصیات الفكر الديني النظري والعملی، فی تعامله مع المرجع المادي، ومع التعامل معه (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الثاني، أعني الفلسفة وعلومها.

(2) والمرجع الصورة، بما هو مدونة فلسفية كان بعدُ حاصلاً كصورة، ومن ثم فهو قد اعتبر غنيّاً عن التصوير، فاصبح التعاملُ به مع المرجع المادة مناسبةً لفرضه علیه، وعلى المرجع الصورة الأول، «التجربة - الطرف - التاریخی، المحددة الأولى، وذلك بحكم استیثار الوجود من الحلول، والاستغناء بها عن البحث المبدع. وتلك هي «التجربة - الطرف - التاریخی، الثانية، المحددة لخاصیات الفكر الفلسفي العربي فی تعامله مع المرجع المادة، ومع التعامل (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الأول، ومع «التجربة - الطرف - التاریخی، الأولى. وقد سمينا هذه التجربة بتجربة استيعاب العلوم العقلية وتنقيتها.

(3) فكانت التجربة الأولى، بحكم عدم انصوّار مرجعها الصوري، مضطرة إلى الابداع. لكنها كانت كذلك يسيرة الانزلاق إلى استعارة الحلول من التجربة الثانية. وكانت التجربة الثانية، بحكم انصوّار مرجعها الصوري، مضطرة إلى الاتّباع ويسيرة الانزلاق إلى واد السعي الأول إلى الابداع والمساعدة على استعارة الحلول الجاهزة. لذلك فلا عجب إذا كانت التجربة الأولى، رغم استنادها إلى مرجع ديني أكثر حرراً فكرياً من التجربة الثانية، رغم استنادها إلى مرجع فلسفي. وهذه هي أهم مفارقات الفكر العربي إلى الآن، حيث نجد المستندين إلى الفكر الفلسفي أكثر تحجراً وعقماً من المستندين إلى الفكر الديني، لأن الأولين يُخرجون الفلسفة من التاريخ باطلائها، والثاني يعيدون الدين إلى التاريخ بتنسيبه، الأولون مثلهم أفلوطين والقانون مثلهم محمد (صلم).

(4) فكان الصمود السني أمام التجربة الثانية أفضل مساعد على الابداع العلمي نقلاً وعقلاً، رغم منافاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المنافسة. وكان القبول الشيعي لها أفضل مُحيط للابداع الفلسفي نقلاً وعقلاً، رغم مماشاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المماشة. لكن ذلك لا يجب أن يجعلنا ننكر أن الصمود السني عطّل دخول الفلسفة وعلومها، والقبول الشيعي شجّعهما، وأن الأول جمّد النقل وحرّك العقل، والثاني جمّد العقل وحرّك النقل.

(5) ومن ثم، فلا عجب إذا كانت السنة، في الغاية هي الحرّة من الافلاطونية المحدثّة، والممكنة من تجاوزها (ابن تيمية وابن خلدون) وكانت

الشيعة، في الغاية هي الحرّرة من الحنيفة المحدثّة والممكنة من تجاوزها (الاصلاحات الدينية لم تتوقف الى الآن في العالم الشيعي)⁽¹⁾. لكن الاولى جعلت السيادة على الطبيعة بالعلوم النظرية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الشريعة، والثانية جعلت السيادة على الشريعة بالعلوم العملية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الطبيعة، وذلك هو المأزق الذي انتهى اليه الفكر العربي، فاجتمع الوجهان في الحلّ السني عند ابن تيمية وابن خلدون، أولهما لتحرير

(11) مثل الحركة البهائية وجميع محاولات تحقيق المشروع الصفوي، الدين المتجاوز للفروق بين الأديان. والغريب أنه يستند دائما الى رفض ختم الوحي. والواقع أن عودة الصراع بين الإسلاميين السني والشيعي، في المستوى التاريخي الفعلي، وليس فقط في المستوى العقدي الفكري، بدأت الآن، ولعلّ بدايتها هي أكبر الحروب الإسلامية المعاصرة بين إيران والعراق. وهي عندما بدأت لم تتخذ هذا الشكل الآ من الجانب الإيراني. وستعود فيصبح لها عين هذا الشكل من الجانب العراقي، إذ لنّ يستطيع العراقي الصمود إلا بأحدى اثنتين :

* أما أن إيران تحول الحرب الى حرب قوميات، عرب/فرس فتخسرهما عندئذ، لأن العرب لهم سبق الثروة والعلم، مع الرسالة.

* أو أن العراق يحولها الى حرب مذاهب، سنة/شيعة فيربحها كذلك. وأذن فايران لن تربح إلا اذا ظلت الأمور كما هي الآن، أعني اسلام ضد عروبة. وطبعاً فهذه الحرب ابعداها الأخرى التي لا تعنينا، أعني توظيفاتها الغربية. لكن حقيقتها التي رابت الصدع وجبرت الكسر بين ما تقدم على الانحطاط وماتلا النهضة هي هذه، عودة الصراع الأهلي في الحضارة الإسلامية حول نمط الحياة الإنسانية بالامتياز الى المعين الذي شهد خلال التاريخ الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً. وقد تكون أمريكا بحربها مع العراق قد وضحت الأمور، فالاسلام السني (المعارض، لا الحاكم في الخليج) اكتشف زيف الدعوة الإيرانية، وانحاز الى العراق. وأذن فايران انتهى أمرها وعادت للعرب الدعوة الإسلامية، مع الثروة، والعلم، والطرف العالمي الجاهل منهم في صدام مع قوة العصر، أعني أمريكا مادياً، وإسرائيل روحياً.

وكثيراً هم الذين يعتبرون هذه الأمور من الأوهام لظنهم أنها منافية لما يزعمون علماً تاريخياً، أعني رد التاريخ الى الاقتصاد السياسي، ودوره في الجدل التاريخي. لكن ما أثبتناه سابقاً يبين أن الصراع الديني الروحي يتضمن بالطبع هذا البعد، إذ هو صراع على وراثة الأرض والخلافة فيها، أعني السيطرة على الطبيعة والشريعة في الصراع بين الأمم، وتسيان هذه الحقيقة هو الذي يجعل البعض لا يدرك أن الهيجلية والماركسية ليس فيهما من الحقائق المرتبطة بالتاريخ إلا هذا المنظار الديني أ.

النظر، والثاني لتحرير العمل، فانتَهت عبادة الطبيعة والشرعية الى الأبد، ولم يعد تقدّمها إلا شكلياً، لكونه جعلهما مادة خاماً لفعاليّتي الإنسان الخليفة صاحب الرئاستين النظرية والعملية، دون تأليه ذاتي، وذلك هو منطق حركة النهضة العربية بوصفها المحرك للنهضة الإسلامية والمحددة لأفاق التاريخ الانساني المقبل.

II . منطق المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية في الفكر

الفكر الإسلامي

ويتلو الجدول الأول في الأهمية الجدول المحدد لجغرافية المذاهب الدينية والفلسفية، بحكم هذا المنطق الذي وصفنا، وبمفعول التجريبتين الطرفين اللتين تبرز فيهما كل الحالات الممكنة منطقياً،

(1) فالأفلاطونية المحدثة تنقسم، بحكم الوصل الارجاعى والفصل التخليصى بين حديثها، على النحو التالي. فالوصل الارجاعى يكون، اما بارجاع افلاطون الى أرسطو (المشائية)، أو أرسطو الى افلاطون (الصفوية). والفصل التخليصى يكون، اما بتخليص أرسطو من افلاطون (الرشدية)، أو بتخليص افلاطون من أرسطو (الاشراقية)⁽¹²⁾.

(12) لكن التخليص، في حالة ابن رشد، اتّخذَ شكلَ تخليص للأرسطية من المشائية العربية، بحكم التسليم المسيطر بوحدة الفلسفة الحقيقية القديمة، حيث لا اختلاف بين أرسطو وافلاطون الا في ما اخطأ فيه أحدهما. وهو، في حالة السهروردي، أكثر وضوحاً، لكون المرحلة التي سيُخلّص منها افلاطون - حسب تصوّره - هي مرحلة في حياته الفلسفية الشخصية، لكونه كان مشائياً بالمعنى السينوي.

(2) والحنيفية المهدئة تنقسم، بحكم الوصل الارجاعى والفصل التخليصى بين حدّتها، على النحو التالى : فالوصل الارجاعى يكون بارجاع عيسى الى موسى (الاشعرية)، او موسى الى عيسى (البهشية). والفصل التخليصى يكون : بتخليص موسى من عيسى (الكلام الظاهري وتصوره)، او بتخليص عيسى من موسى (الكلام الباطني وتصوره).

(3) والوصل الارجاعى، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤدى الى المَعَادَة والمَوَالَة العكسيتين كالتالى ، فتكون المشائية مع البهشية على الصفوية والاشعرية ، وتكون الصفوية مع الاشعرية على المشائية والبهشية.

(4) والفصل التخليصى، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤدى الى المَعَادَة والمَوَالَة الطرديتين ، فتكون الرشدية مع الظاهرية على الاشراقية والباطنية ، وتكون الاشراقية مع الباطنية على الرشدية والظاهرية.

(5) وبذلك صارت الخارطة المذهبية ذات قوانين قابلة للتحديد المنطقي، بفضل جدول النشأة بالتقارب المذهب الى حد الاتصال، والتباعد المذهب الى حد الانفصال، والمعاداة، وبحكم المعاداة والموالاة الطرديتين والعكسيتين بين المدارس الفكرية، في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، اذا ربطناه بمنازل الكلي التي تحددت خلال التجريبتين الطرفين، أعني تجربة

تعقيل علوم النقل وتنقيح علوم العقل ،والأولى واضحة لآسس العلوم الانسانية، أعني التاريخ والسياسة، والثانية واضحة لآسس العلوم الطبيعية، أعني المنطق والرياضة. لذلك فلا عجب اذا أصبح أرغانون العلوم الانسانية الأسمى، أعني التاريخ، وأرغانون العلوم الطبيعية الأسمى، أعني المنطق، مدار الإشكال في السعي الى تحديد منزلة الكلّي، بما هو العلوم الغاية في النظر والعمل نقلًا وعقلًا، أعني العمران الانساني في الأولى، والطبيعة الكونية في الثانية.

وعلم الأول هو السياسة المدنية او علم العمران والاجتماع الانساني. وعلم الثاني هو الرياضيات أو النظام الكوني⁽¹³⁾، لذلك كانت النهضة العربية والاسلامية، استنادا الى هذا التاريخ الفكري، سعيًا الى معالجة اشكاليّتي فكرهما، السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة.

وبذلك نفهم لم آلت مسألة الكلّي النظري والعملي الى هذه الصيغة الجاعلة منها مسألة في تحديد منزلة الانسان بما هو خليفة. ذلك أن الكلّي النظري والعملي هو عينه فعالية الانسان النظرية وفعاليتة العملية التي هي فعالية التكوين التاريخي لهذين الكلّيّين اللذين لا وجود لهما في ذاتهما،

(13) والرياضيات يُنظر اليها على انها علم السياسة الكونية، قياسًا على السياسة المدنية، لأنها، في جوهرها، علم نظام العالم. وليس من الصدفة أن يكون أول نسق فيزيائي رياضي كوني هو علم الفلك البطليموسي الذي يعد نموذج سياسة الكون، وعليه تقاس سياسة المدينة، وخاصة في رسائل اخوان الصفاء.

والذين هما عينُ تاريخه⁽¹⁴⁾. فكيف تمت النقلة من المسألة الوجودية (منزلة الكلّي) الى المسألة الأناسية (منزلة الانسان) ؟ ذلك هو فضل الصدام بين التجريبتين - الطرفين - المحدتين اللتين وصفنا، بحكم التقابل بين طرح المسألة

(14) فتكون المقابلة التي يعتمد عليها سترواس لتحديد الثقافي بالمقابل مع الطبيعي فائدة لكل معنى، اذ ان الكلّي الطبيعي لا وجود له، والوجود الوحيد من الكليات هو التشريعات الانسانية النظرية والعملية، وهي تشريعات ذات كلية نسبية، وتاريخية، ومتدرجة التعميم الى ما لا نهاية. ومعنى ذلك ان ما يعود الى الطبيعة من الانسان، بالمقابل مع ما يعود الى الثقافة، اذا وضعناه كليا اثبتنا امرين لا دليل عليهما، اولا ان للانسان طبيعة كلية هي الطبيعة الانسانية المتعالية على التاريخ، وثانيا ان الثقافي، من ثم ذو طبيعة منفصلة عن الطبيعة باطلاق ما دامت ليست بما يشترك فيه الانسان. والاستثناء الوحيد - اعني الحُرُمات - (L'interdiction de l'inceste) من اكنب الاستثناءات واكثرها مغالطة، فما دام المحرم من العلاقات الجنسية ليس واحداً، بل الواحد هو التحريم دون تعيين، فان جميع المؤسسات الاجتماعية الثقافية هي من هذا الجنس، فهي جميعا كلية، بما هي دون تعيين لمضمونها، وخاصة بعد تعيينه. واذا عينا المضمون الطبيعي، كان الشأن من نفس الجنس، فيصبح الكلّي شكلا محاويا بلا مضمون في الطبيعة والثقافة على حد سواء، واذا ما عينا المضمون فقد الكلّي، فيهما معا، والاشارة هي لنظرية كلود ليفي سترواس الواردة في *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton 1967

"Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, et que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier".

وفضلا على ان هذا الفصل متعذر، ان صح كمعيار، فانه غير صحيح اذ لا شيء في الانسان يتميز بالكلية والاطلاق بالمقابل مع الاضافي والخاص. عدا الشكل الحايوي، أي الاسم. اما المسمى فهو دائما خاص واضافي طبيعيًا، كان أو ثقافيًا. ومعيار الكلية الشكلية الحايوية، اذا طبقناه على الثقافي صار هو بدوره موجودا، وانتسب، من ثم، الى نظام الطبيعة الذي يعتبره مقابلا لنظام الثقافة. فلا يوجد مجتمع خال من القانون والزواج، ومراسم الموت، والعبادة، الخ. وهي اسميًا واحدة لكن مضموناتها المعينة مختلفة كما ان العفوية المزعومة في الطبيعي لا معنى لها. فلا شيء في سلوك الانسان عقوي اطلاقا. فحتى الوظائف العضوية اللاارادية - كخفقان القلب والتنفس - فإنها محددة ثقافيا وتتميز من حضارة الى أخرى، ومن عصر الى آخر، ومن شخص الى آخر.

ذهاباً من الطبيعي الى التاريخي، وطرحها ذهاباً من التاريخي الى الطبيعي،
في مرحلتيه، أعني :

* المقابلة بين الذهاب من ما بعد الطبيعة الى ما بعد التاريخ في
الافلاطونية المحدثة بجميع أصنافها التي رأينا، والذهاب من ما بعد التاريخ
الى ما بعد الطبيعة في الخنفيات المحدثة التي رأينا.

* المقابلة بين الذهاب من الطبيعة الى التاريخ في الردود على
الافلاطونيات المحدثة بنفي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المؤسسين للكلية
الواقعي فيها، والذهاب من التاريخ الى الطبيعة في الخنفيات المحدثة بنفي ما
بعد التاريخ وما بعد الطبيعة المؤسسين للكلية الوضعي فيها ، وهذا من منظور
لم يطرد صاحبه نتائج نقده. اذ لو ذهب الناقد لاداة الافلاطونية المحدثة
(المنطق) الى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الخنفية المحدثة معها، فلا يبقى
منها شيئاً (ابن تيمية). ولو ذهب الناقد لاداة الخنفية المحدثة (التاريخ) الى
الغاية، لتبين أن ذلك يأتي على الافلاطونية المحدثة معها، فلا يبقى منها شيئاً
(ابن خلدون). لذلك كانت محاولتهما الفلسفية متجاوزة لدوافعهما الظرفية،
فأصبحا، بذلك، فيلسوفين باطلاق، لكون ما أخفّته بينونة دوافعهما، سرعان
ما فضحته ضمائر أعمالهما. وبذلك أمكن لهذه الأعمال أن تصبح
أساس النهضة العربية الاسلامية في القرنين الاخيرين. فتم جبر
الكسر والاتصال بالماضي.

لكن هذه الغاية التي بلغ إليها الفكر العربي - أعني منزلة الكلية بما هي
منزلة الانسان الناظر والعامل - كانت دائماً مناط الاشكال بين مدارس الفكر
الديني، وبينها وبين مدارس الفكر الفلسفي خلال التجربتين - الظرفين
المحدّتين. فهذه المنزلة المنسوبة الى الانسان عامة تختلف طبيعتها بحسب

تحديدها من منظور واقعي، أو من منظور اسمي. ففي الحال الأولى، يقع التسليم السريع بأن خلافة الانسان سيادة مطلقة تجعل الخليفة ندا للمستخلف، ما دام علمه هو عين طبائع الوجود، وعمله هو عين قيمه. وفي الحالة الثانية، تبقى الخلافة مجردة خلافة، لكون علم الانسان ليس طبائع الأشياء ولا عمله قيمتها، بل هما مجرد اجتهد لتنظيم ما يحصل للانسان من تجربة نظرية وعملية، حول مجال نظريه (ويشمل الطبيعة والتاريخ)، ومجال عمله (ويشمل التاريخ والطبيعة)⁽¹⁵⁾. أما طبائع الأشياء وقيمها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية، والعلة الرئيسية للصدام والتوتر اللذين حكما الجدليتين الاشراقية - الصوفية والرشدية - الكلامية اللتين ترفعان العلم النظري والعملي من منزلة السمي الاجتهادي، الى الاتحاد والاتصال بالذات الالهية، اما بتجاوز العالم (الأولى)، أو بتوسطه (الثانية)، جاعلتين مما هو نسبي باطلاقي مطلقا باطلاقي.

وبين أن هذا الاطلاق والرفع الى المعيارية في النظر والعمل وثيق الصلة بالمسألة الاساسية التي يدور حولها اللقاء الصدامي بين المذاهب الدينية فيما بينها، والمذاهب الفلسفية فيما بينها، وبين الفريقين، أعني السلم الترتيبي لمصادر التشريع بالمعنى النظري والعملي. فتقديم العقل في الطبيعة والشرعية، أو تقديم النقل في الطبيعة والشرعية تتغير طبيعتهما بحسب حيزهما ومدلولهما. فهي، في حالة الفصل بين عقلي ونقل من طبيعة مختلفة، غيرها

(15) وهذه اهم نتائج الثورة الاسمية، زوال البون الوجودي بين الطبيعي (الذي كان وحده موضوع نظر عند الواقعيين) والتاريخي (الذي كان وحده موضوع عمل عندهم) ومن ثم زوال البون الابستمولوجي بين علميهما. فصار العلم النظري عملاً نظرياً في جوهره. وصار العلم العملي نظراً عملياً في جوهره، وبذلك أصبحا أداتي السيادة على الطبيعة، وعلى الشرعية لا غير. لكن هذا البحث يخرج عن اطار علمنا هذا. راجع في ذلك مصنفنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية، معهد الاثماء العربي، بيروت 1994.

في حالة الوصل بينهما، لكونهما من طبيعة واحدة. فالعقل والنقل أصلان من طبيعة مختلفة عند البعض؛ لذلك فالترتيب بينهما ضروري. وهما أصل واحد عند البعض الآخر، ولا معنى للتراتب. والثنائية تميز المذاهب الوسطى في الدين والفلسفة. والوحدة تميز المذاهب القصوى في الدين والفلسفة. والأولى تُفيد الانفصال بين الذات الخليفة والذات المستخلفة، أو بين الإنسان والالاه. والثانية تُفيد الاتصال بين الذاتين. وبذلك يصبح للمذاهب محوران تتوزع عليهما فصائلهما،

* محور الانفصال بين الذاتين المستخلفة (الالاه) والمستخلفة (الإنسان)؛ ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالعلمانية.

* محور الاتصال بين الذاتين المستخلفة (الالاه) والمستخلفة (الإنسان)؛ ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالأصلائية (أعني نقيض العلمانية غير الفاصل بين الإلهي والإنساني).

والغاية في الحالتين، هما هي حدّ حركة الاتصال أو لحركة الانفصال. هي زوال إحدى الذاتين، بذهاب الانفصال إلى الانقطاع (الناج عن ضغط الإيجاب في إحدى الذاتين، والسلب في الأخرى، قتلًا للخليفة أو للمستخلف) أو بذهاب الاتصال إلى الوحدة (الناج عن اعتبار الثنائية من وهم الذات الانسانية). وهذه المعادلة التي اتضحت حدودها في التصوف، هي المعادلة المحددة لجميع المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة بالعبارة، والواحدة بالإشارة، بحيث إن ابن خلدون لم يفعل شيئاً عدا تحديد طبيعة الاشكالية بتسميتها، أعني بردها إلى مسألة الخلافة النظرية والعملية وتطبيقاتهما (السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة). وبذلك تبرز وحدة التاريخ الفكري العربي. فالحقبة الأصل انتهت إلى تحديد هذه المنزلة الصريح، في مراوحتها بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، والحقبة الفرع انتهت إلى

استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة الانسان. والاولى بدأت بالغليان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملية لادراك هذه المنزلة. والثانية بدأت بشبه خمول أو نوم شتوي غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهول عن السيادة والتردي بالعبادتين الى عبوديتين وثنيتين أمام «مافية» الشريعة (الفقهاء والمتصوفة)، «ومافية» الطبيعة (المرتزقة والساسة)، لكون التنوير الروحي والنظري (ابن تيمية) والتنوير السياسي والعملية (ابن خلدون) زامنا هجمتين هجمتين هدمتا الحضارة العربية، الاولى من الشرق، وانتهت بالسيطرة العثمانية والمغولية على العالم الاسلامي، والثانية من الغرب وانتهت بالسيطرة الاسبانية والسكسونية على مجال توسعه الممكن⁽¹⁶⁾. وهو

(16) اذ المعلوم أن الحضارة الاسلامية، ككل الحضارات المستندة الى عقيدة، ليس لها حدود جغرافية، بل هي كالجيرة تمتد دائما بالاتشار، عند القوة، وبالانحسار، عند الضعف. وفي هذه الحالة انتقلت السيطرة الى العثمانيين وهم مرتزقة الدولة الاسلامية أو غزاتها من المغول والترك، والى السيطرة الاسبانية والسكسونية وهم منافسوها على العالم المتحضر، ومجال التوسع الممكن. وقد واصلت هاتان الامبراطوريتان التاريخ بادوات الحضارة الاسلامية ايجابا، وواصلها منافسوه من الغرب (الجليتر) ومن الشرق (الاسلام المغولي) سلبا، فكانت للامبراطورية العثمانية والاسبانية القوة المستندة الى ازالة اسبابها (ازالة الحضارة العربية بادواتها)، فلا يكون مآلها الا الافول. وكان للغرب غير الاسباني وللشرق غير العثماني العلم (ارث ادوات الحضارة العربية) الساعي الى القوة، فلا يكون مآلها الا الصعود. والافول والصعود متناسبان. صعود الجليتر افول لاسبانيا، وصعود الاسلام الهندي افول للعثمانيين، ولم تتم محاصرة الاسلام العربي، الا عندما سيطر صعود الجليتر على صعود الاسلام المغولي بعد افول العثمانيين والاسبان. اعني بداية النهضة العربية، لما اصبح العالم العربي نفسه هدف الاستعمار المباشر. عندئذ انتهت مرحلة الخمول أو النوم الشتوي للفكر العربي، فعاد الى الوعي الذي بلغ اليه جند ابن تيمية وابن خلدون، وبهما استأنف نهضته. وليس من الصدفة في شيء أن يكون اكبر دعاء النهضة من الاسلام المغولي المصطدم بالاستعمار الانجليزي، الافغاني.

ما يَقَسَّرُ عدمَ حصولِ الثَّوَرَتَيْنِ النظرية والعملية فعلياً في التاريخ العربي الاسلامي، رغمَ حصولهما فِكْرياً في نسَقَيِ ابن تيمية وابن خلدون. اذ لا يمكن أن نتجاهل مفعول هذه العوامل الاجنبية التي لها دورٌ شبيه بالزلازل التي تنهي حضارة من الحضارات، حتى وهي في أوج عطائها الفكري⁽¹⁷⁾.

III . محاذير التشريع والخلافة الإنسانية

لكن ذلك - واستناداً الى الحكم بالنتائج - أدى الى التشكيك في كل مراحل الفكر العربي، من منطلق ديني ينفي الفلسفة وَيَحْمِلُهَا مسؤولية الانحطاط المَعْلَل بالانحلال الخَلْقِي، أو من منطلق فلسفي ينفي الدين، ويحمِّله مسؤولية الانحطاط المَعْلَل بالجُمُود الفكري. وإذا بالنهضة، من حيث لا يَعْلَم أصحابها، تعود الى نفس الصدام بين الافلاطونية المحدثة (وهي الآن

(17) فلأول مرة في التاريخ الانساني تتظاهر المصادفات الخارجية بصورة تقضي في نفس

الوقت على الاسباب المعرفية والمادية لحضارة من الحضارات ،

* فالقتل الجماعي للعلماء والحرق الشامل للأثار، أصاب مراكز الفكر العربي، فكاد يأتي على الاسباب المعرفية للفعل الانساني ، أعني العلوم والخبرة المتراكمة في المكتبة، وفي العقول، والصناعات النظرية.

* واكتشاف الممرات المحيطة بالعالم العربي والفنية عنه مرّاً ووسيطاً أصاب مراكز الانتاج العربي، فكاد يأتي على الاسباب المادية للفعل الانسان أعني الأعمال والثروة المتراكمة في الاقتصاد، وفي الأيدي، والصناعات التقنية.

فإذا أضيف الى ذلك سيطرة الاسلام العثماني والمغولي داخل العالم الاسلامي، وكلاهما عدِمَ العمق الفكري نظرياً وعملياً، أدركنا أسباب ما يسمى بالانحطاط الذي دام أربعة قرون (من 15 الى 18 بدخول الغايتين) هي قرون الغياب العربي من التاريخ الاسلامي.

الجرمانية) والحنيفية المحدث (وهي الآن إضافية إليها تحديداً)⁽¹⁸⁾، بحيث إن خاصيات الفكر العربي الراهنة ليس فيها شيء واحد يمكن أن يكون غير ما هو، بحكم ضرورة سد الهوة وجبر الكسر أولاً، ولكون الفكر الانساني عامة صار كذلك، أعني ما وصفنا في الجديلتين الاشرافية - الصوفية والرشدية - الكلامية، ومحاولة تجاوزهما قبيل عصر الانحطاط. انها اذن بنية فكرية لا مخصوصة فيها لأي حضارة، بفضل ما اكتمل في المرحلة العربية، ولعلها ملازمة للانسان، ما ظلّ ناظرًا وعاملاً من منطلقين يُعْتَرَان عن التنافس بين الذاتين الإلهية والمألوفة، سواء اتحدتا بالتواصل، أو بالتفصل. ولم تتميز الاضافة العربية فيها إلا بالتحديد الصريح الذي وصفنا، أعني ما حصل في الجديلتين، والردّ عليهما عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك محققاً للثقل من ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المتعاليين، اليهما كحادثتين في الطبيعة والتاريخ الفعليين، وبوصف ذلك منطلقاً للنهضة العربية الإسلامية.

كيف ذلك ؟ ولم هذا التنافس بين الذاتين الخليفة والمستخلف، في صيفته المتعلقة بالتنافس بين مصدرين للتشريع النظري والعملي، أعني العقل والنقل، أيا كان مصدر النقل، الآلة التشريعية (المعطى الشرعي) أو الآلة الطبيعية (المعطى الطّبعي) القبلي النقلي أو القبلي العقلي، القبلي العملي، أو القبلي النظري ؟ ذلك أن اعتبار المعطى التجريبي من جنس النقل، لكونه المعطى

(18) فاما الافلاطونية المحدث الجرمانية فامرّها هيّن، والكل يعلم ماذا تعني، انها الفلسفة المستندة الى نظرية الكلّي الهيكلية الماركسية المؤلفة للتاريخ الى حدود جعله ما بعد تاريخ يؤله الإنسان الناظر (هيجل)، أو الإنسان العامل (ماركس). واما الحنيفية المحدثة الإضافية إليها فهي ما يعسر قبوله. ومع ذلك، فإن جميع الاحيادات الدينية الآن في العالم الاسلامي، بما هي رادة على الافلاطونية المحدث الجرمانية، لا يمكن أن تكون إلا من جنسها ولو سلبا. لذلك نجد الرأسمالية الاسلامية، والاشتراكية الاسلامية الخ... وهي اذن قد ألغت التاريخ، والبعد الديني من الانسان وجعلت الدين في خدمته. وما التعالي فيها إلا مجرد وسيلة موظفة للدفاع عن «المفيتين» اللتين اشرنا اليهما، أعني «مافية» الفقه والتصوف، «ومافية» الرتزقة والساسة المتعاضدتين لبناء سلطان روحي وزماني، ينتقي فيهما حق الانسان - الخليفة.

الذي لا علة لكونه ما هو إلا كونه ما هو، وكون الانسان مدرجاً له بحواسه، يتأى بالمسألة عن حصرها في المقابلة بين العقل والنقل (احدهما في الفلسفة، والثاني في الدين)، ليعيدها الى طبيعتها الحقيقية التي هي مقابلة بين العقلي القلبي (الذي هو من الانسان) والعقلي البعدي (الذي هو من غيره)، سواء كان هذا العقلي البعدي مصدره المعطى الشرعي أو المعطى الطبيعي⁽¹⁹⁾. وهو ما يقفُّ الفلسفة والدين الى حدّي الافلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه، أعني الجدليتين بطرفيهما ووسيطيهما، كما بيناه في الحنيفية المحدثه والافلاطونية المحدثه، وذلك ما حدّد مضمون الرسالة. وسنقتصر تحديداً لذلك، على الحنيفية المحدثه، لكونها، كما أسلفنا الظرف المحيط بكلتا التجربتين، أعني بتحويل علوم النقل وتحويل علوم العقل، والمحدثه الأخير لما بعدهما النقل

(19) المقايسة بين السعبي والتجريبي في الفكر الديني عامة، وبين التجربة البصرية الخارجية للعالم المادي والتجربة البصرية الباطنية للعالم الروحي عند المتصوفة والاهراق خاصة، أمر معلوم لا يحتاج الى دليل. وما يُعترض = على المقايسة مصدره مخالفان :

* الأولى، هي الزعم بأن المعطى التجريبي الخارجي في متناول أيّ مجرب، وهو إذن قابل للتكرار، بخلاف ما يزعم من معطى تجريبي باطني. والرد على هذه المغالطة يسير. فرجال الدين والمتصوفة والاشراقيون ينفون العموم والتكرار على الأولى، ويعتبرونها من جنس الثانية ، إذ هي لبعض الكبار من العلماء لا غير، وهي قبول لما جربه العلماء، لا الجميع.

* الثانية، هي الزعم بأن المعطى التجريبي الخارجي ينبغي عن الايمان، لانه بدمي ومفروض على الاتساق، بخلاف ما يزعم من معطى تجريبي باطني. والرد كذلك يسير. فجميع المعطيات الصادرة عن الحواس ولادة الاعتقاد، والفرق كمي. إذ الاعتقاد العام والذي لا يكاد يشك فيه احد يبقى اعتقاداً لا غير. والتشكيك في الوجود الخارجي ممكن، مثل التشكيك في الوجود الباطني والفرق كمي لا غير.

والهارة الوحيدة هي كيف نفهم متانة هذه الحجج، وعدم ساطعتها في القبول بالمقايسة ؟ كيف نفهم هذا الرضي رغم البداهتين التاليتين :

* فالطبيعة العامة التي يسلم بها الجميع غير حقيقتها التي يقول بها العلماء والفلاسفة،

* والشرعية العامة التي يسلم بها الجميع، غير حقيقتها التي يقول بها المتصوفة والفلاسفة،

لماذا يظن البعض أن وراء الطبيعة العامة طبيعة ذات حقيقة موضوعية هي التي يدرتها العلماء، ولا ينسب ذلك الى وهم العلماء، مستلماً بفعل مع الشريعة ذات الحقيقة الموضوعية التي يقول بها المتصوفة وراء الشريعة العامة ؟

والعقلي، وخاصة في مرحلة الفكر العربي الأخيرة بعد الانفجار الذي نتج عن فلسفة ابن سينا الدينية ودين الغزالي الفلسفي⁽²⁰⁾. ففي الكلام الاعتزالي - بما هو وسيط بين طرفي الشيعة والسنة ومُنقسم إلى حدين أحدهما متشيع (البهشمية)، والثاني متسنن (الأشعرية) - يُعدُّ العقل والسمع مصدرين من طبيعة مختلفة، أولهما متقدم على ثانيهما عند البهشمية، وثانيهما متقدم على أولهما عند الأشعرية. والمقابلة واضحة الطبيعة، لأنها هي عينها المقابلة بين منزلتي الكلي عندهما. فالبهشمية القائلة بشئئية المعدم وبأساسها في ذات الله (الحال)، أعني بشئئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الوجود العيني «أمرا - لا - يمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دامت ماهيته المتقدمة على وجوده شيئاً، وليست أمراً خالياً من التحديد الماهوي. ومن ثم فالسمع الذي يبلغ الوحي تابع للعقل، لكون الوحي - مثل العقل - تابعا لهذه «الشئئية»، وليس توقيفا غير مسبوق بالماهية⁽²¹⁾.

(20) راجع III.1 و2 وفيه يتحدد هذا الدور ثم III.3 و4. وفيه يبرز الطابع الديني الفلسفي للفكر الانساني في عمقه الحقيقي، ويتبين أن الدين والفلسفة لا يغتفلان الا بتعبيرهما الخارجي وبشكلهما المؤسسي، وذلك على الأقل في الحضارات التي نتسبب اليها، نحرزا عن الحضارات المجهولة.

(21) وهو معنى العدل المتقدم حتى على التوحيد كمبدأ اعتزالي. فالعدل هو عدم تناقض الارادة المشرعة للمشيئة الوجودية. وهو ما يقتضي الا تكون القادرية منافية للمقدورية، والمقدورية هي ماهية المقدور عليه، والقادرية هي ايجاده. التوحيد للموجد من الموجودات، والعدل للموجودات من الموجد. وهو معنى تقديم الصادر عن الالاء، على الصادر عن الموجودات. واذن فالعدل هنا مدلول وجودي، وليس سياسيا ولا خلقيا. وهو بهذا المعنى يتضمن المبادئ الأربعة الأخرى، فالتوحيد عدل من الموحّد لكونه اعترافا بالانسان يؤمن ويكفر، وعدل من الموحّد لكونه اعترافا بالالاء، يؤجّد ويُعَدِّم. والوعد والوعيد عدل من الواعد مع ذاته ومع الموعود، ومن الموعود مع ذاته ومع الواعد، وعليه تتأسس الثقة بالشرع. والمنزلة بين المنزلتين عدل من المنزل ليستقيم الوعد والوعيد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدل من الأمر والأمور المستأمر لحاجة الشرع الى سلطان سياسي، وهو معنى الخلافة كمؤسسة سياسية تباشر الحكم بين الخلفاء بالمعنى العام.

والاشعرية النافية لشيئية المعلوم ولاساسها في ذات الله (الحال)، أعني النافية لشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الوجود العيني «أمراً - توقيفياً - يمكن - أن - يكون - علم - غير - ما - هو - عليه». ما دام غير مسبوق بماهية محددة لطبيعته قبل وجوده. ذلك أن الموجودات تقبل، بحسب الممكن العقلي، أن تكون على هيآت لا متناهية الاختلاف. وكونها «هي - ما - هي، من الأمور التوقيفية التي لا تعلم بالعقل القبلي، بل لا بد من الملاحظة البعدية، لأنها من الوقائع الوضعيّة وليست من الواجبات الطّبيعية»⁽²²⁾. ومن ثم فالسمع، في الشرعيات، متقدم على العقل، لكونه يعلمنا بالتوقيف الشرعي، والتجربة، في النظريات، متقدمة على العقل، لكونها تطلعنا على التوقيف الطّبعي، الذي هو من جنس الشرعي طبيعةً، ويختلف عنه مصدر علم⁽²³⁾.

(22) والواقعات الوضعية تتميز بكونها توقيفية وتحكمية. ومن أمثلة الغزالي في تهافت اختيار القطين في العالم، نقاط الكرة كلها متساوية رياضياً فلم كان القطب حيث هو ؟. وتلك هي مدعاة الحاجة إلى الإرادة بعد القدرة، والعلة في نفي الغائية عن الأفعال الإلهية. راجع تهافت الفلاسفة الوجه الثاني من الاعتراض الأول على قدم العالم ص 104 وما بعدها وكذلك تهافت التهافت. الرد عليه، ص 41 وما بعدها.

(23) والتصرف والاشراق يعتبران المصدر هنا تجريبيًا، كذلك، ولكن موضوع التجربة ليس العالم الطبيعي الخارجي، بل العالم الروحي الباطني. وهذا العالم الروحي الباطني، الرصد الروحي، لا يتعلق بباطن الشخص، بل بباطن الوجود الذي هو واحد ببعديه الشرعي والطبعي، راجع السهروردي، فلسفة الاشراق مقدمة للصف الفقرة 6 ص 13.

وهكذا تعود مسألة التقدم والتأخر بين العقل والنقل الى مسألة أعمق،
(بعد توسيع مفهوم النقل الى التلقي عمومًا، جمعًا لتلقي الخبر الشرعي
وتلقي المعلومة الحسية⁽²⁴⁾) هي مسألة العقلي القبلي والعقلي البعدي في
الشرعية والطبيعة. فلا وجود لقبلي عقلي في علم الشريعة وعلم الطبيعة،
بل لا بد من التسليم بأنهما مُعطيان أو وِلَيتَان ١

أحداهما مصدرها الخبرُ السمعي لتعلقها بحدث مضي (من هنا مسألة
الحقيقة التاريخية وفنيات الحصول عليها).

والأخرى مصدرها الحدسُ الحسي اما المباشر أو المُخبر عنه،
ويعود الى الخبر السمعي (من هنا علاقة الحقيقة التجريبية، والحقيقة
التاريخية، وفنيات التثبت منهما)⁽²⁵⁾.

(24) من هنا المقايسة بين السمعيات وطريقة التحقق منها سواء كان المسموع شرعا سماويا
أو مخبرا تاريخيا أيّا كان، والمعلومات الحسية عامة وطريقة التحقق منها. فكلتاها تقبلُ
خبر من مصدر خارجي يستوجب الثقة في الخبر، بعد الحذر المنهجي لتجنب
الاعطاء. والتشكيك في الخبر واحد سواء كان الخبر يخبرنا بأدراك مباشر له، أو
بغير خبره به غيره، إذ حتى عندما تكون أنت نفسك صاحبة المعلومة المعطاة أو
التقبلة، فأنت لست على يقين من صحتها إلا بالتسليم بها، بعد الحذر المنهجي طبعًا، على
أنها واقعة معطاة لا دليل عليها غير حدسيها الراجح. وطبعًا فالأمر يتعلق بأحداث
تاريخية، وليس بما فيها من متجاوز للتاريخ. المتجاوز للتاريخ أعني الاتصال بالوسط
(جبريل) أخبر عنه النبي، وهو من جنس الرصد الروحي، ويعود الى المسألة الصوفية
الاشراقية، وقيمه الغزالي، مثلاً، على الملكات النادرة عند كبار الفنانين والشعراء الذين
يدركون أشياء لا يُصنق بها غيرهم، لكونها من الخوارق بهذا المعنى التعلق بالرصد
الروحي، راجع مشكاة الأنوار ص 35 - 36.

(25) وبين أن هذه المقايسة تنهدم بمجرد رفض نظرية الرصد الروحي التي تمكّن من طرد
المقايسة. لذلك يسعى للتصوّف الى جعلها أمراً كسبيًا قابلاً للتعلم بالممارسة، حتى تتم
المقايسة بين القابلية المبدئية لكل رصد خارجي لأن يكون من نصيب أي إنسان يسعى
اليه، ونفس القابلية لكل رصد باطني. ولو صح هذا لصارت المطابقة بين الخبر السمعي،
والمعطى الحسي من حيث طبيعة الحقيقة فيهما (التقبل) أمراً مفروغاً منه.

كذلك كانت الاشكالية في الكلامين الوسيطين. أما في الكلامين المتطرفين على يسار الأشعرية وعلى يمين البهشمية، فإن الأمر مختلف، وذلك لأنهما يرفضان هذا الفصل بين العقل والنقل، ويرجعانهما إلى مصدر واحد للمعرفة. فالكلام المتأخم للأشعرية على يسارها، أعني الكلام السنّي الظاهري المعالي، يزيل الثنائية بالصورة التالية : انه يردّ السمح إلى العقل ولا يقدم أحدهما على الآخر. وذلك بحكم ختم الوحي، ونفي المقابلة بين الباطن والظاهر في الشريعة، حاصراً السمح الذي لا يردّ إلى العقل، في سمح النبي عن جبريل، وهو يتعلق بحدوث الظاهرة الشرعية، وليس بمضمونها ونصها، وكلاهما مُعْطَيَان حاضِرَان حضورَ المعطى الطبيعي. ان الآيات السمعية، والآيات الطبيعية ليست متجاوزة للعقل الآ من حيث كونها موجوداتٍ (لا علة للموجود الشرعي والطبعي، فكلاهما مُعْطَيَان). ولكنها، بعد أن صارت موجودة، فهي آيات، للعقل الانساني، بما هو انساني، القدرة على فهمها، وهي غنية عن أي مصدر آخر للمعرفة. وبدون ذلك يفقد الخطاب الالهي للإنسان بآياته الشرعية والطبيعية كل معنى. ولو سلمنا بالحاجة إلى الوسيط، بعد وجود الرسالة والطبيعة، لأدى ذلك إلى التسلسل. فإذا كان خطاب الشرع لا يفهم مباشرة، فأحرى بخطاب الوسيط أن يكون دونه مَفْهُومِيَّة ! لذلك كان الرسول مبلغاً لرسالة مفهومة للجميع بالذات. وذلك هو العقل، سواء توجه إلى مُعْطَى الرسالة، أو إلى مُعْطَى الطبيعة. ومعنى ذلك أن النبي، والصديقين من أصحابه، والصالحين من العلماء والتابعين، ليسوا أئمة، لكونهم وسطاء في علم الشريعة التي يمجز عن علمها غيرهم من الناس، بل هم أئمة لكونهم، بسلوكهم، وأفعالهم، ووجودهم، يمثّلون الظاهرة الشرعية نفسها، بما هي حارقة ليس لها تفسير، لكأنهم من جنس وجود الظواهر الطبيعية،

التي لا تفسير لها إلا بعد قبُول وجودها المعطى⁽²⁶⁾ ! وهذه الظاهرات الشرعية تجسدت خاصة في النص القرآني (وهو المعطى الأول)، وفي سنة الرسول (وهو المعطى الثاني) وفي سنة الصحابة والتابعين والصالحين من العلماء. وكلها معطيات موضوعية، مثل الظاهرات الطبيعية، وعلمها عقلي خالص مثلها لا بمعنى العقلي القبلي، بل بمعنى العقلي البعدي الغني عن الإمام المعصوم، والولي الموهوب. فهي تحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التاريخي) والتحقيق المعنوي (علوم اللغة والمنطق)، المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الشريعة الغاية عقيدة وعبادات، ومعاملات). ولا فرق عندنا بين هذه العلوم المعالجة للمعطى الشرعي، والعلوم المعالجة للمعطى الطبيعي الذي يحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التجريبي)، والتحقيق المعنوي (علوم الرياضيات والمنطق) المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الطبيعة الغاية مذاهب، وتقنيات واستغلالات). وكلا العلمين اجتهادي وتحليلي بالاستناد إلى تحقيق المعطى ماديا ومعنويا. لذلك فلا نعجب من كون نموذج العلم الأسمى، في هذه الحالة، مستمدا من الفقه وأصوله.

والغريب أن هذا الكلام السنّي الظاهري يعارض نظرية التوقيف والتحكّم ونفي الغائية في علم الطبع وعلم الشرع، مثل البهشية، وخلافا للأشعرية.

(26) وهذه العلاقة مع الظاهرات الحقلية النادرة لا يخلو منها عصر، وخاصة بما هي رفع إلى المثال الأعلى المطلق لما يُسمّى بالعصر الذهبي في تاريخ أمة من الأمم. فلو حدثنا أطفالنا عن مجاهدي حرب التحرير من كبار الرجال في تاريخنا المعاصر فضلا عن الوسيط، لما صدّقونا طردًا منهم لما يشاهدونه من مباشري الأمور امامهم. فهل يصدق أحد ما فعله الأمير عبد القادر الجزائري؟ أو عبد الكريم الخطابي؟ أو جمال عبد الناصر؟ وما امتازوا به من نظافة اليد؟ وسلامة الطوية؟ وبساطة العيش؟ إلا يعتبرون ذلك أساطير؟ وهل لنا من تفسير لمثل هذه الأمور، إذا لم نُسلم أولا بوجودها، خاصة وقد عاصرنا بعضها؟. هذا والأمثلة التي ضربناها تتعلق ببشر ليس منهم نبي ولا صديق. فكيف إذا كان الأمر متعلقا بنبي له ما نعلم من الصفات ومن أزروه من الصحابة الذين يشهد أثرهم التاريخي بعظمتهم التي لا جدال فيها؟

والعلة، مع ذلك، واضحة. فالتسليم بالتوقيف والتحكّم ونفي الغائية كلها مبادئ تؤدي، عند طردها، الى وجوب الوساطة أعني الامام المعصوم والولي الموهوب، لمعرفة التوقيفي الذي يعجز العقل عنه. لذلك فإن الظاهرية الحنبلية تقترب من البهشية، اقتراب الباطنية الاسماعيلية من الأشعرية، وذلك في نظريتهما في الوجود، تأسيساً لنظريتهما في المعرفة. فالحنبلية والبهشية تشتركان في نفي التوقيف والتحكّم الالهي لحاجتهما الى اثبات عقلانية السمع، ولكنهما تختلفان، لكون الأولى تعتبر العقل والسمع شيئاً واحداً، والثانية تقدم العقل على السمع لفصلها بينهما. والاسماعيلية والأشعرية تشتركان في القول بالتوقيف والتحكّم الالهي، لحاجتهما الى اثبات سمعانية العقل، وتختلفان لكون الأولى تعتبرهما شيئاً واحداً، والثانية تقدم السمع على العقل لفصلها بينهما.

وبذلك يصبح السلم الترتيبي لمصادر التشريع المعرفي خاضعاً للعلاقات التالية، في الظرف المحيط المحدّد لغيره من ظاهرات المعرفة العقلية والنقلية، في الفكر العربي - الإسلامي المتقدم على عصر الانحطاط.

I - الفصل بين العقل والنقل للتفاضل بينهما⁽²⁷⁾ ،

(1) العقل قبل الوحي : البهشية.

(2) الوحي قبل العقل : الأشعرية.

(27) سبق وأشرنا الى أن الاعتزال، قبل خروج أبي هاشم وأبي الحسن على أبي علي، كان متراوحاً بين السنة والشيعة، ولم يصبح بحق ذا نسق واضح إلا بعد الانفجار الذي قسمه الى اعتزال متشيع بوضوح (البهشية)، واعتزال متمسك بوضوح (الأشعرية)، ونقطة الفصل الواضحة هي مسألة شيعة العدوم وأساسها في ذات الله - أعني الحال ، أعني اذن، مسألة الكلّي.

II - نفي الثنائية في مصدر المعرفة لعدم التفاضل بينهما⁽²⁸⁾ :

(1) العلم كله معقول شرعا وطبعاً ، الظاهرية الخبئية.

(2) العلم كله موهوب شرعا وطبعاً ، الباطنية الاسماعيلية.

ولا غرابة عندئذ اذا كان الصدام الأقوى و التلاحم الأمتق بين I. 1 و II. 1 ، مثلما هو الشأن بين I. 2 و II. 2.. فتكون الأشعرية ، بفضل الصدام ، أقرب

(28) ونفي الثنائية انتهى الى هذا التقابل، لكونه يستهدف تأسيس مبدئين متقابلين ،
* فالنفي الخبئي علقه اللامعة بين نفي الامامة وحقم الوحي، بمعنى اكتماله، وخلق المعنى الشرعي الذي أصبح، بعد حدوثه، غنياً عن مصدر معرفة آخر غير العقل الفطري الذي يتعامل به الانسان مع الشريعة تعامله مع الطبيعة ، يحتم الوحي + نفي الامامة = لم يبق الا العقل الفطري.
* والنفي الاسماعيلي علقه اللامعة مع اثبات الامامة وحقم الوحي، بمعنى اكتمال ظاهره، وحاجة باطنه الى وسيط ذي عصمة وعلم موهوب لا يُفني عنهما العقل الفطري في الشريعة ولا في الطبيعة ، يحتم الوحي + اثبات الإمامة = لم يبق الا العلم الموهوب.
* والواقع ان العقل الفطري علم موهوب عند الخبئية. لكنه يعم الانسان، ويُقبل الاجتهاد. والعلم الموهوب عند الاسماعيلية عقل فطري. لكنه يخص الامام ولا يقبل الاجتهاد. وهكذا تعود المسألة الى الخلاف حول مفهوم الخلافة. الخبئي يعيدها الى الانسان بما هو انسان، وهي الخلافة العامة. والاسماعيلي يعيدها الى عصوية مطلقة، حيث تكون الخلافة محصورة في الامام المعصوم الى حد حلول الرب فيه. واذن فالعصمة والاجتهاد، كتقابل معرفي، تعود الى الامامة الخاصة المهيئة الامية، والامامة العامة المنتخبة اجتهادياً. والعلة الواحدة هي التعامل مع ظاهرة حقم الوحي المتناقضة، الا اذا أولت معنى نقي الانسان من القصور والحاجة الى السمع، الى الرشد والاستغناء عنه. ولكن عندئذ كيف تتخلص من السلطان المستند الى القوة العمياء، او من السلطان المستند الى الايمان الأعمى ؟ وهل يمكن المفاضلة بينهما ؟ تلك هي اشكالية المسألة العملية. كما عاشها الفكر العربي. والحل الأول سني، والثاني شيعي. وقد سمي الأول الى الحصول على اساس الثاني (الايمان الأعمى). والثاني غني عن السعي الى اساس الأول، اذ بدون ما كان ليجود (القوة العمياء) ، فجسعا بين الأمرين وهو ما وجدت النهضة عليه الوضع في المجتمع الإسلامي وما يعد الى الآن ام قضايها الفكرية والسياسية. وبدون حلها لا نهضة.

مدارس السنة الى الباطنية، ومن ثم أكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقتراب الغزالي من الباطنية وحره عليها من الصدف، وتكون الخنبلية بفضل الصدام، اقرب مدارس السنة من البهشمية وأكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقتراب ابن تيمية من البهشمية وحره عليها من الصدف.

لكن الصدامين والتلاحمين لا يجب أن يغالطانا، لأنهما يقعان في بعدهما الوجودي والمعرفي، (اعني منزلة الكلبي وعلمه) من منطلقين متقابلين، تمام التقابل، أحدهما واقعي، والثاني اسمي.

(1) فالبهشمية والاسماعلية والقيتان، لكن واقعية البهشمية تجعل الكلبي - شئية المعدوم - غير مُحَدَّث، وغير مخلوق، وغير موجود، بل هو ثابت في العدم والقدم. وواقعية الاسماعلية تجعله محدثا، ومخلوقا، وموجودا قبل الوجود المادي، أي ان عملية الخلق مضاعفة أو مكررة : خلق للصور الكلية كإعيان صورية، ثم خلق لتعيناتها المادية.

(2) والأشعرية والخنبلية اسميتان. لكن اسمية الأشعرية تنفي كل وجود للكلبي - لا شئية المعدوم - وتجعل الخلق خلقا مستمرا للأعيان المحسوسة نفسها لعدم وجود الطبائع، بحيث لا يكاد يوجد فاصل بين الآله والعالم، ما دام قيام العالم رهين اتصال فعل الخلق. أما الاسمية الثانية فتجعل العالم مفعولا للآله، منفصلا عنه، ومن ثم فالخلق المستمر لا حاجة اليه. فعلم الله، ومنه القرآن، قديم وهو متضمن للأحكام المتقدمة على الوجود العيني المحدث للموجودات. وهذه الأحكام أسماء إعيان لا كلي فيها.

(3) لذلك يبدو منطقيا أن تلتقي الاسمية المطلقة عند الأشاعرة مع الواقعية الإضافية عند الاسماعلية. إذ يكفي أن تطابق بين سلسلتي الخلق (الروحاني والجرماني) عند الثانية، ليصبح من جنس الخلق المتصل عند الأولى. وتلك هي نظرية وحدة الوجود الباطنية في التصوف المتأخر ! وهو

ما يفهمنا جمع ابن تيمية بين الاسماعلية والأشعرية، في ردوده على هذا التصوف، تحت اسم القدريّة الإبلّيسية، أو المُشركيّة⁽²⁹⁾.

(4) ويبدو منطقياً، كذلك، أن لتلقي الاسميّة النسبية عند الخنابلة مع الواقعية المطلقة عند البهاشمة. فيكفي أن نطابق بين أحكام الخلق (ومنها القرآن) القديمة والأشياء المدومة ليصبح العالم ذا وجود مستقل عن الآله، وقابلاً للعلم الموضوعي، لخضوعه إلى ثبات الأحكام والأحوال أو الماهيات القديمة، والوجود المحدث.

(5) ولا عجب، عندئذ، أن تكون البهشمية والخنبلية قريبتين من الحلّ الأرسطي، بمجرد أن تقع المقايضة بين «الشيء المدوم»، والوجود بالقوة، وبين الاسميّة النسبية وشروط المعرفة بالقياس العقلي والتجربة الحسية.

(6) ولا عجب، كذلك، أن تكون الأشعرية والاسماعلية قريبتين من الحلّ الأفلاطوني، بمجرد أن تقع المقايضة بين عالم المثل وصفات الآله وأفعاله، وبين الواقعية المطلقة وشروط المعرفة بالحدس العقلي والتجربة الصوفية.

(7) وعندئذ يصبح اللقاء الصدامي بين مدارس الفكر الديني والفكر الفلسفي مدارّه ومناطه منزلة الكلّي النظري والعملّي وجودياً، ومنزلة علومهما النظرية والعملية معرفياً، وذلك هو المطلوب⁽³⁰⁾.

(29) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 73 - 74.

(30) ولعل أكبر الأدلة على واقعية البهشمية والاسماعلية ما بيناه في فصلي الفارابي وأخوان الصفاء والكلام الثاني والتصوف الثاني. كما أن أكبر الأدلة على اسمية الأشعرية والخنبلية هو حرب الأشعرية على المشائية والصفوية وحرب الخنبلية الثانية (ابن تيمية) على الرشدية والاشراقية والكلام الثاني والتصوف الثاني.

IV . الدلالة الفلسفية لإشكالية العلم في الفلسفة العربية

لعل المتعجل يرى في هذه البنى التي حددناها مجردَ تَرْجَمَاتٍ تقريبيةٍ لمنازل الكلبي في الفكر الديني بمنزله في الفكر الفلسفي. ولكن، فضلاً عن كون ذلك قد حدث فعلاً، وبه تفاهمت المذاهب وتساهمت وتلاومت، يُبين تعميق التحليل، بوضوح، أن قابلية الترجمة نفسها - حتى لو سلمنا بأنها مجردة ترجمة - دليل قاطع على التشاكل المطلق بين منازل الكلبي، بما هي مراتب المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، والفكر الديني.

وهذا التشاكل بين منظومة منازل الكلبي في الفكر الديني ومنازله في الفكر الفلسفي هو الذي يعلل وجوب حدوث الثورة على الواقعية في مركز اللقاء وبؤرته بين منظومتَي الفكر، أعني الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، خلال مراوحتيهما بين حديثهما بالوصل والفصل، كلاً على حدة، ثم بالمزاوجة بين حديثهما، وذلك عند اكتمال التشابك والتشاجن بين جديلتَي الفكر اللتين تعينت فيهما علّة التعطل الذي أصاب النظر والعمل، كما وصفتهما ابن تيمية وابن خلدون إذ حاولا إصلاح العطب بإعادة تحديد منزلة الانسان الناظر والعامل، في اضافتها الى منزلة الكلبي النظري والعملّي، أعني عِلْمِي النظر (الرياضيات والمنطق)، وعِلْمِي العمل (السياسات والتاريخ) وكما فهمتها النهضة العربية الاسلامية استناداً الى هذه المحاولة.

ولما كان تعطل النظر ناتجاً عن فساد الحلقة الواصلة بين علم الطبيعة وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتافيزيقا أو العلم اللاتاريخي)، فساداً أوقف فعل العلم (الرياضيات) وعلم فعل العلم (المنطق)، فإن الثورة الحاصلة في فعل العلم، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلص من الميتافيزيقا المجددة للعلم، وتحقيق الثورة في علم فعل العلم، أعني المنطق، وهو ما سعى اليه ابن تيمية

لِنَقْلِهِ من الواقعية الى الاسمية، وذلك بالصورة التالية ، فك الارتباط بين النظري والوجودي، ونقل فِعْلِي العلم من عبادة الطبيعة الى السيادة عليها، لِكَوْنِهِ صار اختراعاً ووضعاً لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الاشياء الطبيعية والتاريخية، ولم يبق علماً لطبائعها، وتلك هي النقطة التي مكنت فكر النهضة العربية الاسلامية من الاتصال المضاعف ، الاتصال بالماضي الاهلي وبالحاضر الاجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية ، الفلسفة الوضعية النظرية (كانط).

ولما كان تعطل العمل ناتجاً عن فساد الحلقة الواصلة بين علم التاريخ وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتاتاريخ او العمل اللاتاريخي) فساداً اوقف فِعْلِي العمل (السياسات) وعِلْم فِعْلِي العمل (التاريخ)، فان الثورة الحاصلة في فِعْلِي العمل، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلص من الميتاتاريخ المجهّد للعمل، وتحقيق الثورة في علم فعل العمل اعني التاريخ، وهو ما سعى اليه ابن خلدون لنقله من الواقعية الى الاسمية، وذلك بالصورة التالية ، فك الارتباط بين العملي والاكسيولوجي، ونقل فِعْلِي العمل من عبادة الشريعة الى السيادة عليها، لِكَوْنِهِ صار اختراعاً ووضعاً للقيم، بالاضافة الى علمه الذي هو من جنس العلم النظري المبتدع لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الاشياء التاريخية والطبيعية، ولم يبق علماً لطبائعها، وتلك هي النقطة التي مكنت فكر النهضة العربية الاسلامية من الاتصال المضاعف ، الاتصال بالحاضر الاهلي وبالحاضر الاجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية ، الفلسفة الوضعية العملية (كونت).

ولم يبق الا أن نقارن ثمرات هاتين الثورتين بشمرات ما هما ثورة عليه، اعني الواقعية النظرية والعملية التي تمثل حداً للجديلتين، والاسمية النظرية

والعملية اللاهوتية⁽³¹⁾ التي سيطرت عليهما، وصولاً إلى السلم الإسمي المحدد لمنزلة الكلّي، بما هي منزلة الإنسان غير المطابقة للواقعية، وللإسمية اللاهوتية. وهو معنى فكّ الارتباط بين النظر والطبائع الذاتية للأشياء عند ابن تيمية، وفكّ الارتباط بين العمل والقيم الذاتية للأشياء عند ابن خلدون، دون إغفالهما كثافتها الوجودية⁽³²⁾.

وسنرى كيف أن الموقف الواقعي الذي يبدو قد جعل الإنسان مطلق السيادة، عندما اعتبر علمه مطابقاً لطبائع الأشياء وعمله لقيمتها، سينتهي إلى النقيض، وأن الموقف الإسمي الذي يبدو قد جعل الإنسان مطلق العبادة، عندما اعتبر علمه غير مطابق لطبائع الأشياء وعمله لقيمتها، سينتهي إلى النقيض: وتلك هي أهم مفارقات علاقة الإسمية الناسوتية بالواقعية باطلاق (وبالإسمية اللاهوتية والناسوتية المطلقة كذلك).

(31) كنا شرحنا المقصود بالإسمية اللاهوتية، إنها نفي الواقعية بالإضافة إلى الآلاء. وهي تنقلب مثل الواقعية، إلى تأليه مطلق للإنسان، إذا وضعنا أن علم الإنسان وعمله يمكن أن يطابق علم الآلاء وعمله، كما تضع الجديلة الأشراقية الصوفية، بواسطة الاتحاد الصوفي، أو كما تضع الجديلة الرشدية الكلامية بواسطة الاتصال بالقلل الفعل. لذلك فلا فرق بين الواقعية والإسمية اللاهوتية، من حيث المفعول على علم الإنسان وعمله، لكونهما يعرجانهما من التاريخ، ويرفعانهما إلى ما بعده باطلاق. ومن ثمّ كان عدم التفريق بينهما في المعالجة.

(32) فالنظر الذي لا يطابق طبائع الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمته كنظر، إذ أن ذلك هو النظر الوحيد الممكن للإنسان، والآ صار الآماً نظره هو عين طبائع الأشياء. والعمل الذي لا يطابق قيم الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمته كعمل، إذ أن ذلك هو العمل الوحيد الممكن للإنسان، والآ صار الآماً عمله هو عين قيم الأشياء. وبذلك يتميز حيزان، أحدهما هو ملكوت المستخلف، والثاني ملكة الخليفة، ولا يمكن للخليفة أن يضاهي المستخلف، خلافاً لما تراه الواقعية والإسمية اللاهوتية. ومع ذلك فالإسمية اللاهوتية مرحلة ضرورية نحو الإسمية الناسوتية، يصبح للإنسان القدرة على المبادرة والخلق النظري والعمل، دون البلوغ إلى مضاهاة القدرة الإلهية.

(1) فالسيادة الوهمية، في الواقعية، تستند الى الانفعالية المطلقة، في العلم والعمل، ومن ثم الى امتناع تحقيق الشرط الأساسي لطريان عهد الانسان، ذلك ان الظن بأن المعلوم والمعمول من الوجود هو عين الوجود، بتوسط الضامن لوحدة التصوير في المادة الأولى وفي العقل المنفعل (العقل الفعال وواهب الصور)، يسلب الانسان حرية المبادرة، باعتبار ما يعلمه وما يعمل مجرّد انعكاس لما هو موجود، ويضفي على العلم والعمل الانسانيين إطلاقاً وهمياً هما خِلْوَان منه. وعدم ادراك ذلك يُفني عن السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، للرضى بالسيادة الوهمية.

(2) والعبادة الفعلية في الاسمية تستند الى الفاعلية النسبية في العلم والعمل، ومن ثم الى إمكان تحقيق الشرط الأساسي لطريان عهد الانسان، ذلك ان التسليم بأن المعلوم والمعمول الانسانيين ليسا عين الوجود، وأنهما مجرّد محاولة انسانية لصياغة خبرته عن عادات الأشياء، مع نفي الوسيط الضامن لوحدة التصوير في الوجود وفي العقل، يُعطي للانسان حرية المبادرة، باعتبار ان ما تعلمه ونعمته ليس مجرّد انعكاس لما هو موجود، بل هو انشاء انساني لا يزعم صاحبه له أي إطلاق. وادراك ذلك يُخوِّج الى السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، والتدرج في الحصول على السيادة الفعلية.

(3) لذلك فان الموقف الأول - الواقعي والاسمي المطلق المطابق بين علم الانسان وعمله وعلم الاله وعمله - يُزيل كلّ امكانية لادخال التاريخية في العلم والعمل لكونهما، وهما، فوق التاريخ، أو لكون التاريخ يُعدّ مجرّد ضلالٍ وضّياع خارج الحقيقة النظرية المطلقة، والقيمة العملية

الطلقۃ اللتین تُوجدان فی ما بعد الطبیعة وما بعد التاریخ. وبذلك تصبح الحقیقة النظریة والقیمة العملیة لا تاریخیة بالطبع، ویصبح التاریخ النظری والعملی لا حقیقیًا، بل مجرد مظاهر وضلالات تبتعد عن الحقیقة (بحیث ان العلم والعمل الفلسفیین مثل السیاسیة المدنیة، علم وعمل وهمیان خارج التاریخ).

(4) وهذا یعنئ أن السیادة المطلقۃ المزعومة، لكونها كاذبة، ما دام لا شیء یثبت أن ما نعلّمه ونَعْمَلُه هو عین الطباع والقیم الذاتیة للأشیاء، عدا الظن بأن الوجودَ مُنَحْصِرٌ فی الادراك، آلت الى ضدها. فقد أصبحت عبودیة مطلقۃ للمعرفة الأولى، أو للظنون الأولى التي یعتقد أصحابُها أنها مطابقة لعین طباع الموجودات وقِیمِها، اذ لو صح أن مثل هذا العلم والعمل موجود، لكان من السخف تغییره، ولَعَدَّ مِثْلُ هذا التَغییر انحطاطًا بالاضافة الى عهد ذهبي یثله هذا العلم والعمل المطلقان، وعندئذ یصبح كل طارئ بدعةً وابتعادًا عن الحقیقة، وینعدم الانفتاحُ الجری الذي یجده عند فیلسوفینا فی النظر والعمل والذي أصبح شعار فكر النهضة العربیة الاسلامیة.

(5) أما الموقف الثانی . الاسمیة الناسوتیة . فانه یجعل العلم والعمل تاریخیّین بالضرورة، لكونهما یثّلان سلسلة الاجتهادات الانسانیة النظریة والعملیة، الساعیة الى الادراك والتحقیق المكنّین من علاقة الانسان بالمطلق، بحیث یصبحُ تاریخُ الانسان العلمی والعملی مُمَثِّلًا لفعالیة الانسان وحریة مبادرته، بما هو مشرّع لذاته تنظیماً لخبرته العلمیة والعملیة، دون مضاهاة الرب أو الخروج علیه.

(6) أما المطلق الوجودی والقیمی فهما من المسلّمات الايمانیة لكونهما من فعالیة الذات الالهیة المّوجدة للطبیعة والشریعة أو لنظام

الضرورة أو الأمر الكوني، ولنظام الحرية أو الأمر الشرعي ، وهذان المطلقان يوضعان دائما متعاليتين ومستقلتين عن علمنا وعملنا، لكونهما، بالغاية . الحد، التي يبقى علمنا وعملنا، بفضل خضوعيهما لها، دائمي التطور والتحسين.

(7) وبذلك تتكون طبقة كثيفة من الكائنات النظرية وتطبيقاتها التقنية، والكائنات العملية وتطبيقاتها التربوية، فردًا وجماعة، خلال محاولات الانسان المتولدة لادراك هذين المطلقين، بمعني الادراك . الشعور به والبلوغ اليه . نظريًا وعمليًا. وذلك هو التاريخ الانساني، بل هو الانسان، ولا شيء غيره ، ان نظرنا اليه من منطلق الانسان، وهو عينه ظهور المطلق للانسان، ان نظرنا اليه من منطلق الالام. وهذه العلاقة، من منظارها، هي الخلافة والاستخلاف ببعديهما النظري والعملي وهي جوهر النهضة العربية الاسلامية وجوهر ما تختلف به عن الفكر الغربي المعاصر لها والمستند الى قتل الالام وتاليه الانسان الغربي.

٧ . الإستخلاف النظري والعمل

وتعني علاقة الاستخلاف ببعديها امرين ،

(1) فالوجود أصبح ذا سيدين، أحدهما سيد الوجود المطلق بما فيه منزلة الانسان الخليفة والوجود الذي هو خليفة فيه ، والثاني سيد الوجود النسبي الناتج عن فعالية الانسان النظرية والعملية، بما هما علاقة بالسيد الأول والوجود المطلق، وفيه يكون الانسان . في الخيفية الحديثة . مجتبي طليقًا من الخطيئة بالمعنى الانجيلي المحرف، ومن منزلة الكائن

الآلي، الذي تكون كل مبادراته خروجاً على صانعه بالمعنى التوراتي المهرّفي⁽³³⁾.

(2) والعبادة، بما هي خلافة، ليست عبودية مطلقة

مُفَقِّدة للانسان حرية المبادرة. فلا شيء يثبت أن ما لا نعلمه وما لا نعمله من الوجود والقيم هما بالضرورة خارجان عن منزلة الخلافة خروجاً مطلقاً. لذلك تؤلّ العبودية الى ضدها، فيصبح الانسان فاعلاً علماً وعملاً، ويصبح التاريخ، رغم كون عملي الانسان وعلمه ليسا قيم الأشياء الذاتية

(33) وذلك هو معنى التحريف في حدّي الخنيفية الحديثة ،

* فالتحريف الالهيلي، حسب الاسلام، هو نظرية الخطيئة التي تجعل الوجود الديني امراً شيطانيا لا تكون النجاة الا بالتخلص منه، ولا يكون الخلاص الا بحلول الاله في الانسان، وقّله من الوجود الديني، بحيث تكون النجاة بقتل الناسوت للحفاظ على الالهوت، وهو حل صوفي للتنافس بين الذاتين.

* والتحريف التوراتي، حسب الاسلام، هو نظرية المبادرة الضالة دائماً. فكلما بدر الانسان نظراً أو عملاً، كان ذلك خروجاً على صانعه وتحتياً له. لذلك فالنجاة تقتضي اتصال الوحي لتجنب هذا الخروج، ولا يكون الخلاص الا بالعلاقة الالهية بين الرب وشعبه المختار، بحيث ان الالهية نقلت من المصير الجماعي الى المصير الفردي، ولكن المصير واحداً، انه رفض الانسان، اما بقتله صوفياً، أو بتحويله الى دمية بيد الوحي المتصل، والعلاقة الخاصة بين الاله والتاريخ الخاص لشعب الله المختار.

* لذلك كان نلمي الخطيئة وختم الوحي وتحديد معنى الخلافة جوهر الاصلاح الديني في الخنيفية الحديثة ، فالخلافة بما هي منزلة انسانية متقدمة الوجود على عصيان الشيطان، وزلة آدم والاجتباء ، «وَأَذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَايِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَايِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ. فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (قرآن كريم البقرة الايات

30 - 33) .

وطبائعتها، غير مقصور على التحديد السلبي الذي يجعل منه ضلّالاً ومُخروجاً عن الحقيقة المطلقة، والقيمة المطلقة. بل لقد صار كل ما يبادر به الانسان ذا «بَرَاءةٍ أصليّةٍ»، وصادراً عن الارادة الالهية، صدور الخليفة عن المستخلف. فحتى سفك الدماء، والفساد في الأرض أصبح الشر القليل الملازم للخلافة، بما هي الخير الجليل. ولما كانت أهمّ علامات هذه الخلافة هي الاستيلاء على العالم، وأهمّ عملها هي التسمية (لا بمعنى الكلام، إذ أن الملائكة في حوار السجود يتكلمون، بل بمعنى الفعل النظري الممكن من السيطرة على العالم. لذلك قابلت الملائكة بين محضوعها ومبادرة الانسان!) ولما كانت الحدود الواضحة بين ما ينسب الى الخليفة وما ينسب الى المستخلف معدومة، وكانت قدرة المستخلف مطلقة لا يمكن أن توصف بالعجز، صار كل ما يحدث في التاريخ من مبادرات الانسان ناتجاً عن منزلة الخلافة، ومُجتبى باجتماعها، ما لم يخرج عن مضمون الرسالة الخاتمة، بما هي الاولى بالذات، وان كانت الاخيرة بالزمان. بحيث إن نسخ الرسائل المتقدمة ليس نسخاً لما في مضمونها من مطابق للحنيفية المهدنة، بل تعريفاتها لها، وهي تعريفات تعود الى تفتيم مفهوم الخلافة، يردّ احد طرفي العلاقة الى الآخر، اما باخراج الانسان من التاريخ (التصوف الانجيلي) أو بادغام الاله فيه (شعب الله المختار التوراتي). لذلك صار التاريخ الانساني، بما هو انساني، داخلاً في الارادة الالهية، دون أن تردّ اليه أو يردّ اليها، وهو معنى الاستخلاف في الحنيفية المهدنة التي جعل من الدين عين الفطرة، ولا شيء سواها، بحيث ان الانسان يُولد عليها، وهو مُسلّم بالطبع وكافر بالريى.

وهذه البراءة الأصلية، الميزة للانسان ومبادرته في النظر والعمل تخلصنا من ضربتي التحقيق الوهمي للميتاتاريخ: إما بنفي الانسان صوفياً

لرفعه الى الاله، لو بنفي الاله عنصريا وحطه الى تاريخ أمة مختارة. ومادامت الماهية والقيمة، موضوعي النظر والعمل، من اختراع الانسان الخليفة، فإن براءتهما مُستمدّة من عدم ادعاء صاحبيهما أنّهما عين ما عليه الوجود في ذاته، والآ صار الانسان الاله، وانتقل من منزلة الخليفة الى منزلة المستخلف، وقيمتها أو كثافتها الوجودية مستمدّة من عدم حظريهما الصريح في الرسالة الخاتمة وفي الطبيعة، بما هما المعطيان للذات يجتهد الانسان للتعامل معهما بفطرته التي هي عين الحنيقية المحدثّة، دون فصل بين الدين والتاريخ العلمي والعملي⁽³⁴⁾.

وبذلك يصبح التاريخ الانساني، بما هو اجتهاد نظري وعملي، ذا «براءة أصلية»، وقيمة ذاتية تبعده عن الضالّتين الممكنين، التّأله الوهمي، بجعل

(34) واذن فعدم الفصل بين الدين والتاريخ النظري واضح الشرط، اذ هو مدلول الجمع بين ختم الوحي ونفي الحاجة الى الامامة المعصومة. اما عدم الفصل بين الدين والتاريخ العملي فهو الذي يعتبره ابن خلدون مميّزا للاسلام، بالقياس الى حديّة التوراتي والانجيلي، «والله الاسلاميّة، لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة إعمومها للانسان بما هو انسان وعدم توجيهها الى أمة دون أمة وحمل الكافة على دين الاسلام طوعاً أو كرها، اتخذت منها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القانين بها اليهما معا. واما ما سوى الله الاسلاميّة فلم تكن دعوتهم عامّة ولا الجهاد عندهم مشروفاً الا في الدافعة فقط. فصار القانم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك. وانما وقع الملك لمن وقع له منهم بالعرض ولامر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم المصيبة لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الام كما في الله الاسلاميّة، وانما هم مطلوبون باقامة دينهم في خاصتهم». (المقدمة III، 33 ص 408)، ومعنى ذلك أن المسيحية لم تُصبح من جنس الخلافة الاسلاميّة (في الحروب الصليبية مثلاً أو في حروب استرداد الأندلس) الا لكونها صارت متأثرة بالاسلام وساعية مثله الى اتخاذ الطابع الكوني، وفعلًا فميسى يقول: «انه ما بُعث الا للنعاج الضالة من بني اسرائيل. أما النبوات التوراتية فهي، بالطبع، منحصرة في شعب الله المختار المزعوم.

الانسان الاله، أو بجعل الاله انسانا. وذلك هو معنى الخلافة ببعديها النظري والعملية عند الفرد والجماعة، بما كان النظر والعمل اجتهدتين انسانيين لا متناهيتين التطور، لكون غايتيهما - المطلق الالهي علما وعملا - هي دائما غيرهما. فلا الانسان يمكن أن يصير الاله. ولا الاله يمكن أن يصير انسانا. والواسطة بينهما، أعني الطبيعة والشرعية، هما هما خطاب الاله الموجه الى الانسان، والنظر والعمل هما هما جواب الانسان على خطاب الاله وعبادته له، أصبحا ممثليين لحدي علاقة الاستعلان : الطبيعة والشرعية (الخاتمة والفاصلة) من الاله الى الانسان، النظر بما هو عبادة، والعمل بما هو عبادة من الانسان الى الاله.

من هنا يصبح التاريخ العلمي (الرياضيات والمنطق، وما دونهما من العلوم النظرية التابعة لهما)، والتاريخ العملي (السياسيات والتاريخ، وما دونهما من العلوم العملية التابعة لهما) جوهر هذه العلاقة وتحققها. ولهما اذن كثافة وجودية ذاتية، فلا يمكن، من ثم وصفهما بالضلالة والضياع أو بالخطيئة خارج الارادة الالهية الدينية، أو المشيئة الالهية الكونية، أي خارج مملكة الحرية والتكليف، ومملكة الضرورة والإجاء.

وقد أصبح موضوع التاريخ العلمي النسيج المتكاثف الناتج عن تراكم الانشاءات الوضعية النظرية، لصياغة التجربة الاجتهادية الانسانية حول سلوك الظواهر الطبيعية والانسانية، أعني لفهم خطابي الاله (الطبيعة والشرعية)، والتعامل معهما بالفكر وباليد، وأصبح موضوع التاريخ العملي النسيج المتكاثف الناتج عن تراكم الانشاءات الوضعية العملية، لصياغة التجربة الاجتهادية الانسانية حول تقويم الانسان للظواهر الانسانية والطبيعية، أعني

لفهم خطابي الاله (الشريعة والطبيعة) والتعامل معهما بالارادة واليد⁽³⁵⁾. ومجموع النسيجين، فعالية ونتائج، هو الوجود الانساني، بما هو حضارة وعمران واجتماع. ولا غرابة، عندئذ، أن يقتضي مفهوم الخلافة بهذا المعنى ختم الوحي وتعميمه على الانسان كإنسان. اذ لو بقي الوحي متصلاً لأصبحت الخلافة من جنس التسيير عن بعد، للكانونات الآلية، ولكان الامام المعصوم والولي الموهوب والفيلسوف الملك الأسلاك الناقلة، في لعبة هي الى الدمى المتحركة أقرب منها الى وصف التاريخ الانساني. لذلك كان ختم الوحي مصيبتهم الكبرى ا وبذلك يتبين أن

(35) وهذه التجربة ليس لها موضوع من خارج، بل موضوعها هو ذاتها بعد أن توجدها. فالنشاط الانساني النظري والعملي يتألف كل منهما من بعدين أحدهما يوجد موضوعه ويخترعه، والثاني يعود عليه ليعلمه. فالنشاط النظري، بما هو خالق لموضوعه هو الرياضيات الخاصة والطبقة، وما هو عائد عليه ليعلمه هو المنطق الخالص والمطبق. والنشاط العملي، بما هو خالق لموضوعه، هو السياسيات أو الاجتماع الخالص والمطبق، وما هو عائد عليه ليعلمه هو التاريخ الخالص والمطبق. وهذان النشاطان، ببعديهما وبتطبيقاتهما، يمثلان نسيج الوجود الانساني التاريخي فرداً وجماعة. وليس لهذه الأنشطة موضوع ليس هو من جنسها، بل هما عين موضوعهما، فليس موضوع النظر الوجود الطبيعي، بما هو طبيعي، بل هو الافتراعات الوضعية التي ينمذج بها الانسان ما يمكنه نشاطه من ملاحظته، من عادات الظواهر الطبيعية والانسانية. وذلك هو معنى التجربة العلمية وشروط صحتها حول ظاهرة من الظواهر. كما أن موضوع العمل ليس الوجود الخلفي في ذاته، بما هو خلقي، بل هو الافتراعات الوضعية التي ينمذج بها الانسان ما يمكنه نشاطه من ملاحظته من عادات الظواهر الانسانية والطبيعية. وذلك هو معنى التاريخ العلمي وشروط صحتها حول ظاهرة من الظواهر. ومجمل القول وفصله أن الانسان لا يعلم من الاشياء الا ما صنع منها نظراً، ولا يعمل من القيم الا ما صنع منها عبداً، فيكون الموضوع الوحيد ليعلمه وعبده هو علمه وعمله بوصفهما عبادة من الخليفة (الانسان) للمستخلف (الله)، وذلك هو معنى عدم الفصل بين الدين والوجود التاريخي في الملة الاسلامية.

العلم المطلق المزعوم ليس إلا نقيًا فعليًا لسلطان الانسان الفعلي، واثباتا وهميا لسلطان الانسان الوهمي، وأن العلم النسبي هو السلطان الفعلي الذي للانسان. وكذلك الشأن في العمل. ذلك أن الاطلاق في العلم والعمل، رغم كونه كاذبًا ووهميًا، يُطلقُ علمًا وعملاً معيّنَين، ويعتبر كل ما عداهما ضلّالًا، خارجَ الحقيقة والقيمة في ذاتهما، فيكون التاريخ العلمي والعملية ضلّالًا وضيقًا، وابتعادًا عن الحقيقة والقيمة. أما التنسيب، فإنه يجعل التاريخ العلمي والعملية سعيًا اجتهاديًا نحو الحقيقة والقيمة، ولا يضفي الاطلاق على أي من مراحلها، فيجتمع له، من جهوده المتواصلة، قدرٌ كافٍ من التحقيق الفعلي للعلم والعمل، المتجاوزَين لجمود الاطلاق الوهمي.

ولا عجب عندئذ اذا وصف ابن تيمية وابن خلدون أصحاب الجديلتين، بالتكبر، والتناق، والجهل والكفر بالالاه والانسان معا،

* فهم متكبرون، لظنهم أن الوجود منحصر في الادراك،

* وهم منافقون، لكونهم لا يصرحون بذلك، إلا اذا فضحتهم

شطحات بعض الصوفية.

* وهم جاهلون، لظنهم أن ظنّونهم هي طبائع الأشياء وقيمتها الذاتية،

وليست مجرد اجتهادات نظرية وعملية.

* وهم كافرون، اي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة بين

الرب والمربوب.

فكيف نفهم هذا الانقلاب العجيب إلى الضدين في الحالتين، فموقف السيادة المطلقة، في

الواقعية النظرية والعملية، يصبح عبودية مطلقة. وموقف العبودية المطلقة، في الاسمية النظرية

والعملية، يصبح سيادة مطلقة؟ ان السيادة المطلقة عند الواقعيين - وهي وهمية -

تعود إلى القول بانحصار الوجود في الادراك، لكون الادراك الانساني بلغ

دروة الاتصال بالادراك الالهي، فصار الخليفة عين المستعطف ا

والعبادية المطلقة عند الاسمين - وهي حقيقة - تعود الى نفي حصر الوجود في الادراك، لكون الادراك الانساني، مهماً مما لن يُضاهي الادراك الالهي، ولن يصير الخليفة المستخلف. فيكون الادراك المظنون مطابقاً للوجود (لكونه مطابقاً للادراك الالهي)، في الحالة الاولى، بديلاً عن الوجود ومعطلاً، من ثم، لمحاولات تجاوز الادراك، الى المدرك، والذات، الى الوجود. أما في الحالة الثانية، فان الادراك المغير للوجود (لكونه غير مطابق للادراك الالهي)، لا يمكن أن يصبح بديلاً عنه، فلا تتعطل، من ثم، محاولات تجاوز الادراك، الى المدرك، والذات، الى الوجود.

فلا عجب عندئذ اذا أوقف الانغلاقَ فعاليَّتي النظر والعمل عند الحدود التي اعتبرها حقيقةً مطلقةً، ختمَ بها العلم والعمل. وما فتَحَ الوحي الشكلي، بعد ختمه المضموني، إلا لاضفاء السلطة الروحية على هذا التجميد الفعلي للنظر والعمل في الجديلتين. ولا عجب اذا حرّر الخروج من الادراك هذه الفعالية، فانتج نسيجي التاريخ الانساني النظري وتطبيقاته، والعملية وتطبيقاته، أعني الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما، وثمراتها التقنية، والسياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما، وثمراتها التربوية.

وهكذا يكون نشاط الانسان العلمي والعملية، من المنظور الاسمي، أمراً من إبداع الانسان، بل هما هو، بما هو يتعين تاريخياً، كحصوله لفعله الشخصي والجماعي. فهذه الطبقات التراكمية من الانشاءات العلمية والعملية هي الانسان، بما هو اكتساب لذاته، خلال خلافته، اذ ليس الانسان إلا هذا النسيج الذي يتكاتف بالتدريج، خلال التاريخ النظري والعملية، بما هو ضرورة للعمران البشري والاجتماع الانساني، في اطار لا يمكن أن يخرج عن حيَزيّ الفعالية المتعالية، أعني حيَز الضرورة أو الامر الكوني، وحيَز

الحرية أو الأمر الشرعي، بلغة الخرائي، وذلك هو معنى الاستخلاف، وهو المطلوب بيانه.

ولعل أفضل ما انتهى به هذا البحث هو بنية منازل الكلبي، كما تحدثت في التنافس بين الذاتين الالهية والانسانية، من خلال عرض المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية لهذه العلاقة. فالتقاسم الدائر حول منزلة العلوم النظرية والعملية أساسه الموحد لجميع عناصره والمبرز لطبيعته العميقة هو منزلة الكلبي الواقعية والاسمية، وما بينهما من وسائل تتحدد بالصورة التالية (وهي جوهر حركية التاريخ الفلسفي العربي) :

(1) فالواقعية، يمكن أن تكون مطلقة، حيث يتقدم العقل على العقل عند الاله والانسان، فيكون الاله كالانسان، منفصلاً بمعلومه ومعموله،

(2) وقد تكون اضافية الى الانسان فقط، حيث يكون العقل الالهي متقدماً على العقل ومبتدعاً له، وهي اذن اسمية اضافية الى الاله فقط، (3) ويقابل (2) الواقعية الاضافية الى الاله التي هي اسمية اضافية الى الانسان، حيث تكون افعال الانسان النظرية والعملية من ابداعه، وليست من ابداع الاله، والآ صار مسيراً ومجبوراً، لا مختيراً ومكلفاً.

(4) ويقابل (1) أخيراً الاسمية المطلقة حيث يزول تقدم العلوم والمعمول على العقل عند الاله وعند الانسان. وهذا يعني أن الاله، هو بدوره، من صنع العقل الانساني، كما أن الانسان من صنع العقل الالهي. فلا يوجد أحدهما فعلاً إلا إذا ثبت أن الآخر مجرد فكرة في ذهنه. وهو ما ينتهي الى تأنيس الاله، ثم تأليه الانسان، ثم قتلها، والعودة الى الوضعية الاولى، أعني الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان مجردة انعكاس متفعل للتحديات الخارجية العمياء وهذا هو منطق التاريخ الغربي المعاصر بوصفه

ولعل هذا هو المآل الذي صار إليه الفكر الانساني، بمفعول الافلاطونية المحدثة، والتوراتية المحدثة الجرمانية التي تعيش الآن أفلوها، وعودة الانسان الى الوضعتين الوُسْطَين أعني (2) و (3) ، وأولاهما اشعرية ، والثانية بهشمية. ومن الاولى كانت المحاولة المغربية ، ومن الثانية المحاولة الحرائية⁽³⁶⁾. وهما محاولتان تبرزان فوق الجديلتين بروز الصورة على أرضيتها، فتمثلان عملية التنوير والتشوير الدائبة، ذهابا من النظري الى التحرير الروحي والخلقي، أو ذهابا من العملي الى التحرير العقلي والسياسي.

وما لم نفهم محاولة ابن تيمية وابن خلدون هذا الفهم يبقى الفكر العربي، منذ النهضة، فكراً عديم العمق الفلسفي، وحبس الحاجات الآزفة لخدمة اليومي من متطلبات الانفعال الدائم ، اذ لا وجود لامية قاعلة، وهي عديمة السند ، الفلسفي - الديني، العميق الذي من جنس ما حاولنا تحديده في هذه المحاولة⁽³⁷⁾.

(36) ومعنى ذلك ان أهم حدث في تاريخ الفكر العربي هو قطيعة ابن ابي علي ورييه مع الكلام الاعتزالي الوسيط المتروك بين الحنين المستي والشيخي، لمسألتي النظر والعمل ، وذلك لانهما صاغا، صياغة صريحة ونسقية، مسألة المنزلة المنسوبة الى الكلبي النظري والعملي، بصورة جعلت لما بعد الفلسفي والمابعد الديني يصبحان قابليين للقاء الصدامي كما وصفنا، وبصورة جعلت الرحلة العربية من الفكر الانساني تصبح النموذج الذي لا محيد عنه في كل انبعاثات الفكر الانساني ، أعني المزيغ الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث الذي وصفنا في الجديلتين، ومحاولتي تجاوزه المغربية والحرائية (أعني محاولتي ابن خلدون وابن تيمية).

(37) ذلك ان هذين الفيلسوفين بوصفهما غاية ما قبل الانحطاط وبداية ما بعده، مثلاً الجسر الذي جعل جبر الكسر في الفكر العربي الاسلامي جبراً فلسفياً كلامياً يكون يمكننا على اسس عميقة هي اعظم ما في الفكر الفلسفي انطولوجيا وابستمولوجيا. كما انهما بفعل هذا الجبر جعلوا الربط بالفكر العربي المعاصر لنا يصبح يمكننا ، ذلك ان بنية الافلاطونية المحدث والحنيفية المحدث وبنية لغاهما الصدامي هي المحدث الرئيس في الفكر العرب تحديدها للفكر الانساني منذ نشأة نسقيه الحديث في الفلسفة ونسقيه الحديث في الدين ومنذ اللقاء الصدامي بين المتجاوزين لهذا التقابل أعني اهلوطين فلسفيا والنبوية محمد (صلعم) دينيا.

الفهارس

**ثبت الآيات القرآنية بحسب ترتيب
المصحف الشريف**

| الآية | الصفحة | السورة |
|---------|----------|----------|
| 30 | 960.935 | البقرة |
| 33.30 | 1039.960 | البقرة |
| 125 | 75.18 | البقرة |
| 95.67 | 75.18 | آل عمران |
| 125 | 75.18 | النساء |
| 161.79 | 75.18 | الأنعام |
| 91 | 678 | الأنعام |
| 40 | 66 | الأعراف |
| 172 | 949 | الأعراف |
| 105 | 75.18 | يونس |
| 17 | 678 | الرعد |
| 32 | 960 | ابراهيم |
| 33 | 960 | ابراهيم |
| 123.120 | 75.18 | النحل |
| 93.90 | 76 | الامراء |
| 110 | 66 | الكهف |
| 93 | 510 | مريم |
| 31 | 75.18 | الحج |
| 35 | 418 | النور |
| 2 | 678 | الفرقان |
| 30 | 75.18 | الروم |
| 39 | 678 | يس |
| 41.40 | 365 | طه |
| 67.66 | 365 | الزمر |
| 10 | 678 | فصلت |
| 32 | 924 | الزخرف |
| 12 | 960 | الجمانية |
| 13 | 960 | الجمانية |
| 5 | -- | البينة |

ثبت المصادر والمراجع

لما كان تحديد منزلة الكلبي في الفلسفة العربية ونتائجها النظرية والعملية، لا يتم إلا بالإضافة إلى المنزلة التي حددتها الفلسفة اليونانية كبدائية (أفلوطين وبرقلس بفضل أثولوجيا و'ير المحض)، وكغاية (أفلاطون وأرسطو)، وإلى المنزلة التي حددها الكلام كبدائية وكغاية، فإن المصادر ستكون عربية ويونانية فلسفية وكلامية.

وعلى كل، فالأعمال - المصادر، الأساسية قد مثلت موضوعات بالعين لفصول الرسالة، بحيث تحدد المصدر وكأنه نص يشرح في فصل يخصه، لتحديد منزلة الكلبي بكل الدقة اللازمة - وسنورد المصادر والمراجع بالصورة التالية، المصادر والمراجع العربية، ثم المصادر اليونانية، والمراجع الأجنبية (وكل ما لم تقع الإحالة عليه في هذه الدراسة فقد تمت الإحالة عليه في لاحقتها المتعلقة باصلاح العقل في الفلسفة العربية التي كانت في الأصل الجزء الثاني من الرسالة).

I. المصادر العربية

- اخوان الصفاء،

- 1 * رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء
تقديم بطرس البستاني، دار صادر بيروت (غ.م).
- 2 * الرسالة الجامعة
تحقيق د. مصطفى غالب، دار الاندلس بيروت 1984.

- الأشعري، أبو الحسن،

- 3 * مقالات الاسلاميين،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار القلم 1985 (ط.2).

- ابن تيمية، تقي الدين،

- 4 * الحسنة والسنة، تقديم محمد جميل غازي،
دار الكتب العلمية بيروت (غ.م).
- 5 * العبودية،
دار الكتب العلمية بيروت 1981
- 6 * درء تعارض العقل والنقل.
تحقيق محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب (م.ت.ت) القاهرة 1971.
- 7 * الرد الاقنوم على ما في كتاب فصوص الحكم،
تحقيق محمد حامد الفقيير، طبعة نصيف جدة 149.
- 8 * الرد على المنطقين،
تقديم السيد سليمان الندوي دار المعرفة بيروت (بنسبي 1368 هجرية).
- 9 * الفتاوي، المجلد XI،
المكتب التعليمي السعودي بالمغرب الرباط (غ.م.و).
- 10 * الفرقان بين الحق والباطل،
تقديم الشيخ حسن يوسف غزال داراحياء العلوم بيروت 1987.

- ابن حزم،

- 11 * رسائل ابن حزم،
تحقيق احسان رشيد عباس، مكتبة العروبة القاهرة 1960.
12 * تلخيص ابطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل،
تحقيق سعيد الافغاني، مطبعة جامعة دمشق 1960.

- ابن خلدون، عبد الرحمان،

- 13 * لباب المحصل،
تحقيق الأب لوسيانو روبيو، تطوان دار الطباعة المغربية 1952.
14 * المقدمة،
دار الكتاب اللبناني بيروت 1967 (ط 3).
15 * شفاء السائل لتهذيب المسائل،
اعادة نشر ابر يعرب المرزوقي الدار العربية للكتاب تونس 1992.

- ابن رشد، أبو الوليد،

- 16 * تفسير ما بعد الطبيعة،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق بيروت 1973.
17 * تهافت التهافت،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق بيروت 1987 (ط 2).
18 * الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،
تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية القاهرة 1968 (ط 3).
19 * فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،
تقديم البارنصري نادر دار المشرق بيروت 1973 (ط 3)

- ابن عربي،

- 20 * الرسائل دار احياء التراث (حيدر اباد الدكن 1361 هجرية).
- كتاب الالف،
- كتاب الازل،
- رسالة الشيخ الى الامام الرازي،
- كتاب الجلال،

- ابن سبعين، عبد الحق،
21 * كتاب الاحاطة،
تحقيق عبد الرحمان بدوي، معهد الدراسات الاسلامية مدريد المجلد 1
و 2 - 1957.
- ابن سينا، أبو علي،
22 * النجاة
نشر محمد محي الدين صبري الكردي، القاهرة 1988 (ط.2).
23 * الشفاء،
تحقيق فتوانني وزايد، القاهرة 1960.
- الباقلاني، الامام القاضي أبو بكر،
24 * كتاب التمهيد،
تحقيق الأب رتشارد مكارتي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت
1957.
- البهدهاي، عبد القاهر،
25 * الفرق بين الفرق،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعرفة بيروت (غ.م).
26 * كتاب اصول الدين،
لجنة تحقيق التراث دار الأفاق الجديدة بيروت 1981.
- التلمساني،
27 * شرح منازل السائرين الى الحق المبين للهروي،
تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور دار التركي للنشر تونس 1989.
28 * شرح مواقف النفري،
تحقيق بول نوي. ورد في Bulletin d'études orientales; T,XXX année
p. 127-145. 1988
- الرازي نهر الدين،
29 * لوامعُ البينات في شرحِ أسماءِ الله تعالى وتعالى والصفات.
تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الكتاب العربي بيروت 1984.

30 * مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر،
تحقيق د. فتح الله خليف دار المشرق بيروت 1966.

- الكرمانلي،

31 * راحة العقل،
تحقيق د. مصطفى غالب دار الاندلس بيروت 1983 (ط.2)

- الكندي، اسحق،

32 * رسائل الكندي الفلسفية (رسالة الفلسفة الاولى)،
تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي مطبعة الاعتماد القاهرة 1950.

- مجهول،

33 * المثل العقلية الافلاطونية،
تحقيق عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت
(غ.م.و).

- الغزالي، أبو حامد،

34 - الأجوبة الغزالية، في المسائل الأخروية أو المضمون الصغير
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

35 * احياء علوم الدين،
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

36 * تهافت الفلاسفة،
تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة 1986 (ط.4.و).

37 * مشكاة الأنوار،
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

38 * المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال،
دار الكتب العلمية بيروت 1988.

39 * مقاصد الفلاسفة،
نشر الشيخ محي الدين صبري الكردي مطبعة السعادة مصر
(غ.م.و).

40 * فضائح الباطنية،
تحقيق عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت
(غ.م.و).

- 41 * القسطاس المستقيم،
تحقيق فكتور شلحت، الطبعة الكاثوليكية بيروت 1959.
- الفارابي،
41 * احصاء العلوم،
دار الفكر العربي مطبعة الاعتماد مصر (غ.م.و).
- 42 * آراء أهل المدينة الفاضلة،
تحقيق يوسف كرم وجمع من الاساتذة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع
بيروت 1980.
- 43 * تحصيل السعادة،
تحقيق جعفر آل يس دار الاندلس بيروت 1987.
- 44 * الجمع بين رأيي الحكيمين،
تحقيق البار نصري نادر، الطبعة الكاثوليكية بيروت 1960.
- 45 * كتاب الحروف،
تحقيق الأستاذ محسن مهدي دار المشرق بيروت 1986.
- 46 * رسالة في العقل،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق، بيروت 1986.
- 47 * السياسة المدنية الملقب بمبادئ الوجودات،
تحقيق فوزي متري نجار، الطبعة الكاثوليكية بيروت 1964.
- السهروردي شهاب الدين،
48 * فلسفة الاشراق،
49 * الغربية الغربية، وكلاهما ورد في CORBIN, H, uvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi, Téhéran, Paris 1952.
- الشيرازي المولى صدر الدين،
50 * المشاعر،
CORBIN, H le livre des pénétrations métaphysiques Verdur نشر
Paris 1986.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار،
51 * شرح الاصول الخمسة،
تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان مطبعة وهبة القاهرة 1965.

II - المراجع العربية

- ابن الأزرق،

52 * بدائع السلك في طبائع الملك،
تحقيق د. محمد عبد الكريم الدار العربية للكتاب تونس (غ.م.).

- ابن مخلدون، عبد الرحمان،

53 * المقدمة،
الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.

- ابن طيبل،

54 * حي بن يقظان،
دار المشرق بيروت 1968 (ط. 2).

- ابن المطهر الحلبي الشيعي،

55 * منهاج الكرامة في معرفة الامامة،
تحقيق محمد رشاد سالم مكتبة خياط بيروت 1962.

- ابن منظور،

56 * لسان العرب،
اعداد يوسف خياط، دار لسان العرب بيروت (غ.م.).

- ابن تتيبة، الدينوري،

57 * تاويل مشكل القرآن،
تحقيق الأستاذ أحمد صفر دار الكتب العلمية بيروت 1978.

58 * تفسير غريب القرآن،
تحقيق الأستاذ أحمد صفر دار الكتب العلمية بيروت 1978.

59 * تاويل مختلف الحديث،
تحقيق فرج الله زكي الكردي مطبعة كردستان العلمية القاهرة 1326
هجريه.

- ابن قيم الجوزية،
- 60 * كتاب الروح، تحقيق الشيخ عارف الحاج، دار احياء العلوم بيروت 1988.
- ابن قرة، ابراهيم،
- 61 * حركات الشمس، حيدر اباد الدكن 1947.
- 62 * مقالة التحليل والتركيب، حيدر اباد الدكن 1947.
- ابن شهيد الاندلسي،
- 63 * رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني دار بوسلامة للطباعة تونس (غ.م.و).
- ابن الهيثم، الحسن،
- 64 * رسالة المتوازيات ، شرح مصادرة اقليدس في الاصول، تحقيق خليل جاويش ، في نظرية المتوازيات في الهندسة الاسلامية ص 85 - 133 بيت الحكمة قرطاج 1988.
- 65 * كتاب المناظر، (الجزء الاول). تحقيق عبد الحميد صبرة، السلسلة التراثية 4 الكويت 1982.
- ابو العلاء المعري،
- 66 * رسالة الغفران، دار صادر بيروت (غ.م.و).
- ابو ريان، محمد علي،
- 67 * اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين المهروردي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1987.
- بدوي، عبد الرحمان،
- 68 * الافلاطونية المحدثة العربية، وكالة المطبوعات الكويت 1977.
- 69 * ابن خلدون وارسطو، اعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة 1962 ص 152 - 162.

- 70 * مذاهب الاسلاميين،
دار العلم للملايين بيروت 1971 (ط.2).
- 71 * مؤلفات ابن خلدون،
الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا 1979.
- 72 * شخصيات قلقة في الاسلام (ترجمة)،
النهضة المصرية القاهرة 1946.
- الجابري، محمد عابد،
73 * بنية العقل العربي،
مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1987.
- 74 * العصية والدولة.
دار الطليعة بيروت 1982. (ط.3).
- الجرجاني،
75 * التعريفات،
مكتبة لبنان (طبعة جديدة) 1985.
- الخيامي، عمر،
76 * الرسائل الجبرية،
تحقيق رشدي راشد، جامعة حلب معهد التراث العلمي العربي
1981.
- 77 * شرح ما أشكل من مصادرات اقليدس،
تحقيق عبد الحميد صبرة دار المعارف الاسكندرية 1961.
- رشدي راشد،
78 * تاريخ الرياضيات العربية (ترجمة د. حسين زين الدين)، مركز
دراسات الوحدة العربية بيروت 1989.
- الكاظمي،
79 * المختصر في علم التاريخ عند المسلمين،
ضمن علم التاريخ عند المسلمين لفرانز روزنتال، ترجمة أحمد صالح
العلي (ص 317 - 370) مكتبة المثنى، بغداد 1963.

- الرزوقي، أبو يعرب (ترجمة)
- 80 * مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام، بيت الحكمة قرطاج 1989.
- نظيف مصطفى بك،
- 81 * الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه،
- مطبعة نوري مصر 1942.
- النسفي، أبو مطيع مكمول،
- 82 * الرد على أهل البدع والاهواء الضالة، المضلة، تحقيق ماري برنار، ورد
- في ، ص 39-126/1980، TXVI; 1980. *Anales Islamologiques*
- النشار، علي سامي،
- 83 * مناهج البحث عند مفكري الاسلام،
- دار النهضة العربية بيروت 1984.
- صبحي أحمد محمود،
- 84 * المعتزلة،
- الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1982.
- العاملي، بهاء الدين،
- 85 * الاعمال الرياضية الكاملة،
- تحقيق جلال شوقي دار المشرق بيروت 1981.
- القاسي، أبو غازي،
- 86 * بغية الطلاب،
- تحقيق الأستاذ محمد سويسسي معهد تاريخ العلوم العربية جامعة
- حلب 1983.
- فرفوريسوس،
- 87 * ايساغوجي،
- نقل الاهواني، دار احياء الكتب العربية القاهرة 1952.
- القلهاتي، الأزدي،
- 88 * الكشف والبيان (كتاب الفرق الاسلامية منه)،
- تحقيق الأستاذ محمد عبد الجليل، مركز الدراسات والأبحاث
- الاقتصادية والاجتماعية تونس 1984.

- السموال، المغربي،
81 * الباهر في الجبر،
تحقيق صلاح أحمد ورشدي راشد جامعة دمشق 1972.
- الشكعة، مصطفى،
90 * الأئمة الأربعة،
دار الكتاب اللبناني بيروت 1983.
- الشهرستاني،
91 * نهاية الاقدام في علم الكلام،
نشرة الفرد جيوم (غ.م.).
92 * الملل والنحل،
نشر محمود توفيق، مطبعة حجازي القاهرة 1949.
- الهلثاني، بديع الزمان،
93 * المقامات،
شرح الشيخ محمد عبده، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1889.
- السوردي، علي،
94 * منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،
الشركة التونسية للتوزيع تونس 1988.

III . المصادر اليونانية * في الترجمة الفرنسية

- ARISTOTE

- 95 * Analytique, (premiers),
Trad. Tricot Vrin, Paris 1971.
- 96 * Analytique (seconds),
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1970.
- 97 * Catégories,
Trad. Tricot, Vrin Paris 1969.
- 98 * De l'interprétation,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1969.
- 99 * De l'Ame,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1972.
- 100 * Du ciel,
Trad. P. Morau, Belles lettres, Paris 1969.
- 101 * Ethique à Nichomaque,
Trad. Tricot, Vrin Paris 1972.
- 102 * Les économiques, Trad. Tricot, Vrin, Paris 1958.
- 103 * La métaphysique,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1970.
- 104 * Les refutations sophistiques,
Trad. tricot, Vrin, Paris 1969.
- 105 * Physique,
Trad. H. Garteron, Belles lettres, Paris 1973.
- 106 * Politique,
Trad. Tricot, Vrin Paris 1970.

- 107 * Topiques,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1974.
- PLATON
- 108 * Critias,
Trad. Albert Rivaud, B.L. Paris 1970.
- 109 * Le cratyle,
Trad. Louis Meridier, B.L. Paris 1969.
- 110 * Lois,
Trad. E. des Places, B.L., Paris 1976.
- 111 * Parménide,
Trad. A. Dies, B.L. Paris 1974.
- 112 * Philèbe,
Trad. A. Dies, B.L., Paris 1978.
- 113 * République,
Trad. Léon ROBIN, Gallimard, Paris 1950.
- 114 * Phédon
Trad. L. ROBIN, B.L. Paris 1978.
- 115 * Sophiste,
Trad. A. Dies, B.L., Paris 1976.
- 116 * Théétète,
Trad. Albert RIVAUD, B.L. Paris 1970.
- 117 * Timée,
Trad. Albert RIVAUD, B.L. Paris 1970.
- PLOTIN
- 118 * Emméades,
Trad. E. BREHIER, B.L. Paris 1936.
- PROCLUS
- 119 * Eléments de Théologie,
Trad. J. TROUILLARD,
A. Montaigne, Paris 1965.

IV - مراجع أجنبية

- ANAWATI, G.C.

- 120 * Le néoplatonisme dans la pensée musulmane :
état actuel des recherches, in Accademia Nazionale dei lincei
Anno CCCLXXI-1974. no N. 198 pp. 339-405.

- ANSARI, Abdelhaq

- 121 * Ibn Tay-miyyah and sufism,
Islamic studies, vol XXIV n° 1-1985, p. 1-12.

- ARNALDEZ, R.

- 122 * Jésus dans la pensée musulmane,
Ed. Des dus, Paris 1978.

- BACHELARD, G.

- 123 * Le matérialisme rationnel,
P.U.F., Paris 1963.

- BOOLE, G.

- 124 * L'analyse mathématique de la logique in : la formalisation.
Ed. Seuil Paris 1969.

- BOURBAKI, N.

- 125 * Eléments d'histoire des mathématiques,
Hermam Paris 1969 (Nouvelle édition augmentée).

- BRÉHIER, E.

- 126 * Histoire de la philosophie,
P.U.F. Paris 1967.

- CASSIRER, E.

- 127 * La philosophie des formes symboliques,
Ed. de Minuit, Paris 1972.

- COMTE, A.
 - 128 * Cours de philosophie positive,
Delagrave, Paris 1920.
 - 129 * Système de politique positive,
Librairie positiviste, E. - G. Grès et Cie 1912.
- CORBIN, H.
 - 130 * L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Azabi,
Flammarion Ed. Paris 1958.
- COURNOT,
 - 131 * Considérations sur la marche des idées et des événements,
dans les temps modernes, Boivin 1934.
- COPLESTON, F.
 - 132 * Histoire de la philosophie au moyen âge,
Casterman ed. 1964.
- DESCARTES, R.
 - 133 * Œuvres,
G.R. Paris 1967.
- DUHEM, P.
 - 134 * Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques
de Platon à Copernic T. IV.
HERMAN Paris 1973 (n. tirage).
- DURKHEIM, E.
 - 135 * Œuvres,
Ed. de Minuit Paris 1975.
- EUCLIDE
 - 136 * Œuvres,
Trad. Pr. Peyrard. F.
Ed. Blanchard, Paris 1966 (tirage).
- FAZLUR RAHMAN,
 - 137 * Essence and existence in Ibn Sina : The myth and the reality,
Hadamard Ismaïcus Vol. IV n° 1 pp. 3-12. 1972.

- FREGE, G.
138 * Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre-Seuil, Paris 1969 (Trad. fr.).
- FOUCHAULT; M.
139 * Les mots et les choses,
Gallimard, Paris 1966.
- FRANK, R.M.
140 * Beigs and Their Attributes : The teaching of the Basrian School of the Mu^Ctazila in the classical Period., N.Y. Uni. Press, Albany 1978.

141 * Al Ma^Cdum Wal Mawjud, the non-existent, the existent and the possible in the teaching of Abu Hachim and his Followers.
MIDEO n° 14, 1980, pp. 185-210.

142 * Abu hashim's theory of State, its structure and fonction in Actes IV Congresso de Estudos Arabes et Islamicos Coimbra-Lisoba, 1-8 sep. 1968.
Leiden Brill 1971, pp. 85-150.
- GRANGER, G.G.
143 * La théorie aristotélicienne de la science,
A. Montaigne, Paris 1974.
- GILIS, C.A.
144 * Le coran et la fonction d'Hermes,
Ed. de l'œuvre, Paris 1984.
- GILSON, E.
145 * La philosophie au moyen âge,
Payot, Paris 1952.

146 * L'être et l'essence,
Vrin, Paris 1948. .
- GOHLMAN, W.E.
147 * The life of Ibn Sina,
N.Y. Univ. Press, Albany 1974.

- GOINCHON, A. M.
148 * La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,
Descellée de Brower, 1937.
- HEGEL,
149 * Leçons sur la philosophie de l'histoire,
Trad. fr. Vrin, Paris 1967.
150 * Leçons sur l'histoire de la philosophie,
Trad. f. Vrin, Paris 1972.
- JADAANE, F.
151 * Influence du stoïcisme sur la pensée islamique,
Dar al Machreq Beyrouth 1986.
- KANT, E.
152 * Critique de la raison Pure,
Trad. fr. T. et P. PUF, Paris 1965.
- KOYRE, A.
153 * Etudes Galiléennes
Herrman, Paris 1966.
- LEWIS, B.
154 * Les assassins,
Ed. Berger-Levault 1982.
- RICŒUR, P.
155 * Etre essence, et substance chez Platon et Aristote, société d'Ed
de l'enseignement sup. Paris 1982.
- MARROU, H.L
156 * De la connaissance historique,
Seuil Paris 1973 (6è. ed.).
- MASSIGNON, M.L.
157 * Ibn Sab^Cin et la critique psychologique dans l'histoire de la
philosophie islamique, Pub. Institut de H.E. Marocaines, T. XVIII
pp. 123-130 Bibliothèque orientaliste Paris 1928.

- MAUSS, Marcel,

158 * Essais de sociologie,

Ed. de Minuit (col. Points n° 19) Paris 1969.

- MONTEIL, Vincent

159 * Discours sur l'histoire universelle, (la Mugaddima),

Ed. Sindbad, Paris 1968.

- MORABIA, A.

160 * Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque, selon Ibn

Taymita, in la signification du bas moyen âge dans l'histoire
de la culture musulmane Aix en provence V. Ed. sud 1978.

- NADER, A.N.

161 * Le système philosophique des Mu^ctazitites in cahiers

du crecle thomiste n° 2 - Le Caire sept. 1949. pp. 12-23.

PALACIOS; A.M.

162 * L'Islam Cristianisé,

Ed. du Maisnie, Paris 1982.

- ROBERTS, V.

163 * The planetary théorie of Ibn Shatir,

ابن الشاطر مخليق الدكتور آ. س كينيدي والدكتور عماد غانم جامعة حلب معهد

التراث العلمي العربي 1966 ص 81 - 92.

- ROBIN, L.

164 * Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,

Alcan, Paris 1908.

- ROCHDI, R.

165 * Les Arithmétiques de Diophante,

Belles lettres, Paris 1984.

166 * Sharf al-din, al-Tunsi,

Ouvres mathématiques I et II

Belles lettres, Paris 1986.

- ROSS, Sir D.
167 * Aristotle, Methuen and Co, London,
1971 (F. ed.)
- ROUGIER,
168 * La scolastique et le thomisme,
G. Villars, Paris 1927.
- RUSSEL, B.
169 * Introduction à la philosophie mathématique,
Payot Paris 1970.

170 * The principles of mathematics
G. Allen, LTD, London 1972
- STRAUSS, G.I.
171 * Les structures élémentaires de la parenté,
Mouton, Paris 1967.
- SZABO, A.
172 * Les débuts des mathématiques grecques,
Vrin 1977.
- Tannery, P.
173 * Mémoires scientifiques, T. 8.
Privat et Villars Toulouse, Paris, 1922.

174 * Sciences exactes au moyen âge,
Privat et Villars-Toulouse, Paris 1922.

175 * Pour l'histoire de la science hellène
Villars, Paris 1930 (2è, éd.).
- TATON, R.
176 * Histoire de la science (T.I.)
PUF, Paris, 1966
- THOM, R.
177 * Esquisse d'une sémiophysique,
Inter-éd. Paris 1988.

- IRV-OY, D.

178 * Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn
Studia Islamica, XLIV 1976, pp. 89-122.

- VASAN, Md.

179 * La niche des lumières d'Ibn Arabi,
Ed. de l'œuvre, Paris 1983.

- VERBEKE, G.

180 * Intro. doctrinale au problème des universaux in Avicenna latinus,
liber de philosophia prima Louvain-Leiden 1980 pp. 1-80.

- WEBER, M.

181 * La théorie de la science,
Ed. Plon, Paris, 1965.

- WOEPFCHÉ, P.

182 * Trois traités arabes sur le compas parfait, Institut National
de France, T. XXII Imp. Nationale, Paris 1874.

- YOUSCHKEVITCH, Ad

183 * Les mathématiques arabes (VIII-XVs),
Vrin, Paris 1976.

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية
1994

. . . فكيف كان العلم والعمل، في المرحلة العربية، بداية
النهاية بالنسبة الى عبادة الطبيعة، من أجل السيادة على
الشرعية ؟ أي كيف سعى العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد
الطبيعة الأفلاطونية المحدثة ؟ ذلك هو مناط المنزل التي
سيحددانها للكلبي النظري.

وكيف كان العمل والعلم، في المرحلة العربية، بداية
النهاية بالنسبة الى عبادة الشرعية، من أجل السيادة على
الطبيعة ؟ أي كيف سعى العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد
التاريخ التوراتي المحدث ؟ ذلك هو مناط المنزل التي
سيحددانها للكلبي العملي . . .

